ANARQUÍA RELACIONAL

La revolución desde los vínculos

JUAN CARLOS PÉREZ CORTÉS

[ensayo] laovejaroja

Anarquía relacional:
la revolución desde los vínculos
de Juan Carlos Pérez Cortés

Edición:
La Oveja Roja, 2020
c/ Amparo 76
28012 Madrid
www.laovejaroja.es

Impreso en el Estado español

Primera edición, marzo de 2020
Segunda edición, noviembre de 2020

BIC: JFF
ISBN: 978-84-16227-33-4
Depósito Legal: M-10206-2020

El papel que sirve de soporte a este libro ha seguido procesos de elaboración destinados a garantizar una gestión sostenible de los bosques y las reservas acuíferas.

Índice

Dedicado
A quienes me han enseñado y me han cuidado
y a quienes lo hacen en el presente y lo harán
en el futuro.
Con la esperanza de haber sabido cuidar
y enseñar también un poco
y de poder seguir haciéndolo.

Prefacio

«Si hay un libro que te gustaría leer pero no se ha escrito todavía, entonces debes escribirlo.»
Toni Morrison.

Como la mayoría de los empeños personales e intelectuales, tanto los cotidianos e intrascendentes como los más extraordinarios, los de carácter individual como los de alcance colectivo, los apremiantes como los de largo plazo, este libro tiene mucho de búsqueda de la identificación. Es un equilibrio entre la necesidad de contar y la de entender.

Alguien dijo que ojalá los libros se escribieran para revelar y descubrir cosas a quien los lee y no como alarde de lo que se sabe, pero la paradoja radica en que escribir es una de las mejores maneras de aprender. Desde luego, enseñar —en el sentido de instruir o aleccionar— no es un objetivo de este trabajo y encajaría a lo sumo en una laxa acepción en el sentido de mostrar, destapar y exponer, o mejor destaparse y exponerse. Y, precisamente, la intención es —porque ha de ser— esa, ni más ni menos: desvestirse sin que la propia imagen sea el objeto del desnudo; retratar desde detrás del caballete con las manos y toda la piel expuesta y manchada de pintura; componer sin evitar los delatores espejos del fondo, pero optando por un encuadre amplio. Una búsqueda de la identificación, decía, en este caso en clave de proyección desde lo íntimo a lo estructural, aportando la indagación propia y recogiendo las propuestas planteadas por tantas miradas valiosas... pero para hilvanar con ellas un traje a medida. Este libro no es una prenda *prêt-à-porter,*

ni mucho menos un uniforme. Mi esperanza es que, tras un camino exhaustivo de exploración —visitando trastiendas y probadores, delineando con cuidado y mostrando con el máximo comedimiento un atuendo que a mí me resulta particularmente cómodo, motivador y sugestivo— estos trazos y hechuras puedan servir de algo parecido a una inspiración. Pero ¿inspiración para qué y para quién? Bueno... confío en que la contestación se manifieste un poco anárquicamente —es decir, con un orden autoconstituido— en las páginas que siguen. Y si, finalmente, la lectura no conduce a respuesta alguna, mi deseo es que al menos haya suscitado muchas preguntas. Desde luego, no hay nada en este trabajo que se haya enfocado con la perspectiva de un libro de recetas, de autoayuda o de crecimiento personal. El enfoque es reflexivo y especulativo e intenta ser también informativo, pero sin pretender una objetividad imposible ni perseguir una (siempre irritante) imagen de neutralidad o equidistancia.

En concreto, estoy seguro de que el enfoque general, tanto como los aspectos particulares de lo que planteo aquí, resultará sorprendente para algunas de las personas que ya se reconocen en mayor o menor medida en las propuestas o las prácticas de la anarquía relacional. Sobre todo en lo que se refiere al anclaje político y social en el que baso mi interpretación, que busca más la radicalidad que el eclecticismo o la complacencia. De hecho, según se difunde y generaliza su conocimiento público, aumenta la tendencia a aproximarse a la anarquía relacional desde una perspectiva apolítica —no comprometida— sin buscar una mirada colectiva y sin conceder relevancia a las relaciones de poder y a las resistencias frente a los gradientes de opresión que afectan a género, raza, clase u origen. Mi intención es tomar personalmente el camino opuesto, confrontando esa visión que, en mi opinión, resulta desgarrada e individualista.

No obstante, tomar partido no significa entender una propuesta como la de la anarquía relacional en términos prescriptivos. De hecho, un modelo de anarquía reglamentado constituiría un ridículo oxímoron. En todo momento, el encuadre es descriptivo, representativo de vivencias y reflexiones propias y

ajenas, en gran medida hipotético y en último término utópico. Pero el firme compromiso ideológico no implica tampoco renunciar a la subjetividad y la particularidad relacional, social y afectiva sino, simplemente, establecer limitaciones. En lo personal y en lo político, se articula de acuerdo al convencimiento de que cualquier análisis de las relaciones que no tenga en cuenta de manera pivotal las estructuras de opresión que permean nuestras sociedades, y en particular el modelo patriarcal de pensamiento y organización social, naturalizado y hegemónico, es producto de una inconsciencia ya difícil de creer —casi insultante a estas alturas históricas— o de una implicación y una connivencia interesada con ese sistema opresivo e injusto. La estructura del libro no es compleja, pero para facilitar la orientación creo que puede ser útil esbozar un mapa de los contenidos y los itinerarios conceptuales que se delinean en él.

El primer capítulo define la anarquía relacional, desarrolla sus fundamentos anarquistas, utópicos y transformadores, su lectura desde la investigación académica, desde diferentes colectivos, sus interpretaciones desde perspectivas tanto cercanas como críticas. Acota el alcance del planteamiento, recoge dónde y cómo surge esta propuesta que se llamó inicialmente «relaciones radicales» y se desarrolló en ambientes anarquistas del norte de Europa, cómo llegó a los colectivos que estábamos organizándonos en otros países del continente para reflexionar sobre formas de relación no normativas y cómo ha llegado a difundirse por todo el mundo. Los capítulos dos y tres sitúan la anarquía relacional en su lugar en relación al pensamiento filosófico, social, del derecho, biológico, antropológico, moral, religioso y político, desde el primer anarquismo moderno, el feminismo burgués, el anarcofeminismo, la revolución sexual, el amor libre de los 60 y 70 del siglo XX, hasta los movimientos más contemporáneos como el activismo *queer* y las últimas olas del feminismo.

El cuarto capítulo se centra en la dimensión colectiva de los vínculos y en los elementos que justifican la búsqueda de otras maneras de relacionarnos. En por qué el anarquismo reivindicó desde siempre la razón como alternativa al opio de las doctrinas

religiosas alienantes, que orientan a las personas hacia los dioses o hacia sí mismas, impidiendo que se articulen socialmente prácticas de resistencia. Finalmente, presenta las iniciativas en ese sentido que surgen de los principios de la anarquía relacional, como una transición de la normatividad en las relaciones a la autogestión colectiva: de la identidad a la sensibilidad y de la formación de burbujas familiares a otros modelos de vida, convivencia y cuidados. El quinto capítulo describe qué puedo hacer desde mi individualidad cotidiana si decido aplicar esas ideas y convicciones derivadas de los principios de la anarquía relacional. Desgrana cómo funciona la concepción hegemónica de las relaciones, cuáles son sus consecuencias y cómo puedo superarlas si me propongo mantener relaciones sin autoridad, sanas, sostenibles y con una proyección colectiva. Intenta, ya de manera personal, práctica y comprometida, aterrizar en la vida real todas estas ideas y reflexiones. Repasa cada una de las implicaciones cotidianas de los privilegios, las expectativas, la escasez y la carencia, el individualismo, la necesidad de reconocimiento, de delimitación, la negociación, los compromisos y los límites, la comunicación y la confianza... y también las dificultades y algunas ideas para superarlas. El último capítulo, el sexto, expone qué formas de activismo relacional se han propuesto, sus características y cuáles de ellas están siendo efectivamente llevadas adelante en las diferentes partes del mundo. Plantea también cuál es el camino que está siguiendo ese movimiento y qué puede esperarse del futuro inmediato.

Finalmente, el glosario recoge numerosos términos de los que aparecen en el texto, abordando su definición desde la perspectiva específica de este libro y, por tanto, aportando información más allá de la que requiere una simple consulta terminológica. Creo que puede resultar interesante en sí misma su lectura antes, durante o después del cuerpo principal del libro.

Si disfrutas leyéndolo una fracción de lo que yo he disfrutado escribiéndolo, la labor habrá valido la alegría por partida doble. Gracias.

Presentación

«—Mañana nos veremos y entonces me contarás cómo el príncipe de Salina ha soportado la revolución.
—Se lo diré ahora con cuatro palabras: dice que no ha sido ninguna revolución y que todo seguirá como antes.»

Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *El Gatopardo*.

¿Es esta una época de revoluciones que no lo son? Muchos aspectos de la vida cotidiana avanzan increíblemente rápido, pero, sin embargo, da la impresión de que cada día es más difícil transformar ciertos aspectos del mundo, como si la máxima lampedusiana de cambiar todo para que nada cambie se hubiera convertido en una profecía, o quizá como si lo hubiera sido siempre.

La segunda década del siglo XXI ha estado marcada por importantes acontecimientos sociopolíticos: la primavera árabe, los movimientos de los indignados, el *Occupy Wall Street*, etc. Todos ellos despertaron grandes esperanzas e ilusiones y se convirtieron en valiosos referentes simbólicos, aunque sus consecuencias prácticas, al menos a corto y medio plazo, no han estado a la altura de las expectativas. Una vez más, los cambios en el imaginario colectivo no transformaron la realidad, sino que esta se adaptó. Y, con la misma mezcla de esperanza e inquietud asistimos a procesos aún más recientes como la escalada de las movilizaciones feministas a nivel mundial con la llegada de lo que se ha denominado «cuarta ola del feminismo». Pero, parafraseando a James Branch Cabell,[1]

1 Literato norteamericano cuya obra, de principios del siglo XX, es considerada una referencia esteticista y al mismo tiempo anti-romántica.

el optimismo puede llevarnos a pensar que este es el mejor de los mundos posibles y el pesimismo a temer precisamente eso. Tomemos una u otra actitud, de lo que no cabe duda es de que sobre los hombros de nuevos universos teóricos se puede alcanzar a ver más lejos.

Una de las consignas repetidas en las manifestaciones de los movimientos de empoderamiento popular de 2011 fue la frase acuñada décadas atrás por Joan Fuster: «La política, o la haces o te la hacen».[2] Si conjugamos esa idea con el eslogan feminista de los años 70, cada vez más vigente: «lo personal es político»,[3] es posible concebir, como síntesis aditiva, que la configuración de los vínculos personales es política y, o la haces o te la dan hecha.

Efectivamente, la esfera de las relaciones no está exclusivamente determinada y conducida en el plano personal. No es una suma de anécdotas vitales y decisiones autónomas, fruto de una ingenua ilusión de libre albedrío, sino el resultado vivencial de un sistema de pensamiento que se construye a partir de los patrones culturales predominantes. Por todo ello, planteo aquí un recorrido con una visión crítica de estos esquemas, para reflexionar y para definir posibles alternativas de emancipación individual y colectiva.

La anarquía relacional es una propuesta relativamente reciente, con una evolución de algo más de una década, que explora esos caminos en dos sentidos. Primero, en cuanto a la crítica personal, planteando que esta podría emprenderse con la pregunta de si realmente estoy viviendo la vida que habría diseñado sobre un papel en blanco. Si mis decisiones importantes en el ámbito relacional y afectivo han tenido como origen mis necesidades, mis deseos y mis condicionantes materiales o bien se me ha guiado, subiendo por una especie de escalera mecánica, que me ha ido transportando de un nivel a otro con poco espacio para el análisis y la disidencia.[4]

2 Prólogo de Gonçal Mayos a *Filosofía para indignados: textos situacionistas*, RBA, Barcelona, 2013.

3 E. Parrondo Coppel, «Lo personal es político», *Trama y fondo*, 2009.

4 A. Gahram, *Stepping Off the Relationship Escalator: Uncommon Love and Life*, Off the escalator enterprises LLC, Boulder, 2017

Una escalera, la normatividad, desde la que es posible escapar de un salto o en la que cabe intentar retroceder, pero exponiéndome al peligro de una dolorosa caída o a los reproches y los juicios de las demás personas que suben acompañándome —a las que resultará molesta mi vuelta atrás— que necesariamente implicará un riesgo, empujones y codazos. Con este paralelismo como ejemplo, la anarquía relacional plantea una primera hipótesis que indaga sobre qué ocurriría si fuéramos capaces de enfrentarnos con decisión a esas rutas mecanizadas.

Y en segundo lugar, en cuanto a la crítica expresada desde la mirada colectiva, formulo la pregunta de cómo podrían ser nuestras sociedades si la uniformidad que rige las relaciones personales disminuyera drásticamente y los mandatos sociales fueran sustituidos por mecanismos de autogestión de pequeñas redes de vínculos, sin admitir pautas definidas de antemano ni prerrogativas estructurales implícitas. La hipótesis, en este caso, es que la ampliación de los espacios de decisión personal y grupal —en algo tan orgánico para la comunidad como las redes de relaciones entre las personas que la componemos— puede modificar de manera clave su estructura.

Algunos de los ejes de privilegio social más significativos se basan en los formatos de control normativos que hemos aprendido y consideramos «naturales». Partiendo del control sexual y reproductivo —estructuralmente sobre la mujer— que escala desde el concepto de fidelidad en la pareja monógama tradicional —históricamente asimétrico— para alcanzar todas las esferas y formas de regulación sociales, hasta el individualismo radical extrapolado a la familia nuclear, que hace moralmente elogiable y casi preceptivo el egoísmo extremo cuando se concreta en la defensa del grupo familiar. Es «l'egoismo famigliare» que Natalia Ginzburg en *El camino que lleva a la ciudad,* en 1942, identificaba como el germen del fascismo en Italia, en el marco de una lúcida referencia a la relación entre lo personal y lo político.[5]

5 A. M. Jeannet y G. Sanguinetti Katz, *Natalia Ginzburg: A Voice of the Twentieth Century,* University of Toronto Press, Toronto, 2000.

Así pues, el objetivo de este libro es desarrollar estas dos vertientes —la personal y la colectiva— y aportar argumentos que contribuyan a validar las hipótesis propuestas. Es un esfuerzo con vocación de optimismo y de conocimiento que busca una bocanada de aire fresco en lo íntimo y particular, pero también la posibilidad de superar desde abajo —desde la urdimbre de las relaciones— un sistema que se dota continuamente de mecanismos de defensa cada vez más adaptativos. Vencer unas dinámicas que permiten al sistema asimilar y neutralizar ideas, propuestas alternativas, perspectivas colectivas y opciones menos autoritarias de administración y gobierno.

Es un empeño que probablemente trascenderá al tiempo y a la capacidad de evolución y reajuste individual y social de esta generación, pero que puede ayudar a conocer y comparar referentes más allá de lo tradicional y dominante. De ese modo, es posible que la próxima ola de cambio ya esté protagonizada por personas que no se sientan cautivas de un modelo predefinido y exclusivo de vinculación y de un camino único en el que encajar sus deseos y sus aspiraciones emocionales, familiares, sociales y colectivas.

Bennett denominó «política del estilo de vida» (*Lifestyle Politics*)[6] a la práctica de ajustar los comportamientos y las decisiones personales a los principios e intenciones políticas, sobre todo cuando estas dinámicas impugnan radicalmente el *statu quo* y por tanto suponen una pequeña (pero potencialmente masiva) lucha hacia un nuevo orden social. Quizá, si la revolución se enfrenta a las estructuras de soporte del sistema no solo desde el asalto al poder sino desde lo compartido —desde lo que nos conecta como seres afectivos y configura el tejido de los vínculos, el cuidado, las emociones y los sentimientos a través de la defensa de la dignidad y la lucha contra los privilegios y los abusos en lo personal— quizá en ese caso empiecen a fallar los resortes que protegen el esquema hegemónico en su carácter

6 W. L. Bennett, «The UnCivic Culture: communication, identity, and the rise of lifestyle politics», *Political Science and Politics*, 1998.



Manifestación, Wall Street, 2011. Fuente: wikimedia.

autoritario y opresivo. Y quizá eso contribuya a prepararnos, en nuestra dimensión más emocional, para actuar por fin como personas que se apoyan, que se relacionan sumando y no dividiendo en función de matices desmenuzados hasta el infinito, que no solo han aprendido conceptos que hablan de empoderamiento popular, de solidaridad, apoyo mutuo y lucha contra la injusticia, sino que las viven y las sienten cada día. El objetivo es prepararnos para abordar colectivamente un cambio social de abajo arriba, de lo íntimo a lo compartido, de la indignación a la ocupación de los vínculos. *Occupy the bonds!*[7]

7 «¡Ocupad los vínculos!» en cast. (sobre el *Occupy Movement* véase: B. Berkowitz, «From a single hashtag, a protest circled the world», *Brisbane Times*, 19/10/2011).

1

¿Qué es la anarquía relacional?

«—¿Se considera un radical?
—Todos nos consideramos a nosotros mismos moderados y razonables.
—Pues defínase ideológicamente.
—Creo que toda autoridad tiene que justificarse. Que toda jerarquía es ilegítima hasta que demuestre lo contrario. A veces, puede justificarse, pero la mayoría de las veces no. Y eso... eso es anarquismo.»
Noam Chomsky (entrevista en *El País*, abril de 2018).

1.1 Lo político se transforma en personal

Con casi 200 años de historia, los términos anarquía y anarquismo están presentes en el lenguaje y en el universo simbólico común de gran parte de la humanidad. Desde la militancia activa en sus diversas corrientes o interpretaciones, desde el análisis teórico, desde la simpatía, la curiosidad, el temor y la desconfianza o incluso desde una desdeñosa distancia, la mayor parte de las personas de nuestra época hemos oído hablar más de una vez del anarquismo y de la anarquía.

Sin embargo, hay que reconocer que las referencias casuales a esta ideología, o a este conjunto de movimientos políticos, no solo pecan de superficialidad, sino que rara vez se acercan a reflejar el sentido del término e incluso sugieren prácticamente lo contrario. Para mucha gente, la anarquía evoca desorden social en lugar del orden más esencial y sostenible que se pueda imaginar: el automotivado y autogestionado. En el tercer capítulo hablaré del anarquismo político, de su historia y de su lugar en el esquema cultural dominante.

Desde el anarquismo

La anarquía relacional es una propuesta planteada por anarquistas a partir de una visión de las relaciones sociales fundamentada en el anarquismo. Aparece con la aspiración de avanzar un poco más allá, de superar el enfoque clásico de un movimiento que ha abordado, sobre todo, la organización política, económica y las formas colectivas de gestión de la coexistencia social y se formula con el objetivo de extender los principios del anarquismo al terreno de los vínculos personales.

En realidad, el universo de las relaciones afectivas —la manera en que se establecen, se regulan y qué consecuencias sociales tienen— es un ámbito sobre el que se ha escrito y reflexionado ya desde las primeras expresiones anarquistas y sobre el que se ha mantenido el interés a lo largo del tiempo. Pero, salvo excepciones, no ha sido un elemento primario e inductor de una imaginada revolución social, sino un rasgo más de un supuesto modelo futuro de convivencia, una consecuencia esperada de esa revolución que superará el Estado a partir de los principios de libertad y autogestión colectiva.

Así pues, la anarquía relacional se inspira en aspectos examinados y debatidos durante años por el anarquismo —como veremos después— acerca de las relaciones de tipo familiar, de solidaridad, de apoyo, de ayuda mutua, confraternidad, compromiso y compañerismo, de instituciones como el matrimonio y de los roles de género y dinámicas de poder que subyacen a todas estas formas de vinculación. Es el resultado de aplicar una nueva perspectiva a una corriente de pensamiento que ha examinado, validado y revisado una y otra vez cómo podrían establecerse todas estas relaciones en una anhelada sociedad anarquista y libertaria, y hasta cierto punto ha consolidado una representación común de toda esta reflexión.

Concretamente, la anarquía relacional, denominada inicialmente «relaciones radicales» por quienes la propusieron, plantea una crítica a la normatividad de lo personal, de lo íntimo, de los vínculos afectivos, cercanos, cotidianos. Partiendo de la tradicional oposición explícita al Estado, a la Iglesia, a la autoridad y al yugo jerárquico de las élites políticas, religiosas y económicas, se transita a otro paradigma que sitúa el foco del reproche en los ejes de poder representados por el patriarcado y el sistema social actual basado en la familia nuclear heterocéntrica reproductiva y en el sistema monógamo normativo.

Se impugna, así, que la estructura social gire exclusivamente en torno a la familia tradicional y que las prácticas relacionales se limiten obligatoriamente a la monogamia en serie. Cualquier conducta o comportamiento, incluyendo la monogamia, cabe en la anarquía relacional siempre que sea producto de la autogestión, es decir consecuencia de una reflexión compartida y de unas decisiones que no conlleven autoridad o coacción de ningún tipo.

Pero, tras este intento de delinear y dar contexto a la propuesta, las preguntas que surgen de forma inmediata son: de acuerdo, pero ¿cómo se manifiestan en la práctica esos planteamientos? ¿existe un movimiento real que persigue esos objetivos? La respuesta a la segunda cuestión es que probablemente no, al menos en un sentido de articulación o militancia. La anarquía relacional aparece como un nuevo referente, como un paradigma (o «antiparadigma» por su sentido antinormativo) que puede resultar interesante para muchas personas en un momento de búsqueda de modelos relacionales diferentes, pero que —dado su carácter vivencial— no tiene en principio vocación de dar lugar a un movimiento organizado, excepto en términos de estudio y difusión.

Y al primer interrogante, de cómo se expresan en lo cotidiano estas ideas, pretendo dedicar el resto del libro o al menos la mayor parte. De momento, intentaré dar una primera respuesta en forma de síntesis circunstancial y taquigráfica: el pensamiento y las prácticas que se identifican con la anarquía

relacional se caracterizan por rechazar la normatividad hegemónica, las categorías preceptivas, la autoridad, las prerrogativas, los privilegios y los derechos implícitos que esta normatividad aceptada de forma acrítica engendra en las relaciones y, finalmente, las expectativas, ilusiones e idealizaciones que se suscitan en las personas a partir de todos estos elementos. Se ponen en duda las propias etiquetas y estereotipos que establece la cultura dominante, es decir, se sitúan bajo la lupa las calificaciones estandarizadas de las relaciones: de amor o de amistad, valiosas o insustanciales o incluso íntimas y no íntimas, en tanto que serían categorías impuestas y no producto de una reflexión personal crítica, libre de patrones reglamentados y específica para cada situación, emoción y momento. Serían etiquetas imperativas que no se limitan a explicar la realidad, sino que la ordenan y jerarquizan.

Hasta una utopía más cercana

La anarquía relacional no es un planteamiento que dispute en ningún caso la existencia de vínculos con diferentes niveles de afinidad, entrega, dedicación, confianza, compromiso, emoción, pasión o afecto. Es indiscutible que en cada relación y en cada momento pueden manifestarse estos rasgos en medidas totalmente distintas, pero sí advierte que acotar y nombrar parcelas en función de esas u otras dimensiones solo sirve para reafirmar unos privilegios, derechos y expectativas estereotipados y su consecuencia emocional, para generar una falsa sensación de seguridad y una necesidad de gestión constante de unas dicotomías estandarizadas de ubicación relacional: «estamos o no estamos», «somos o no somos», «amigos o algo más», «avanzamos o nos estancamos», «se acabó o no se acabó», «todo o nada», «me quiere o no me quiere»... Este pensamiento dicotómico puede escalar además a peligrosas proyecciones de posesividad, coacción y amenaza: «o mía o de nadie».

1.2 ¿Dónde y cuándo surgió todo?

20/08/2005: Anarkistfestival, isla de Långholmen, Estocolmo

Un sábado de agosto, en el breve pero luminoso verano sueco, tiene lugar un evento que convierte la plácida isla del canal de Långholm, según relata Anki Bengtsson en el desaparecido periódico sueco *Yelah*,[8] en un pequeño paraíso del anarquismo con talleres y conversaciones en la hierba, música y «el acceso prohibido a sexistas». Los talleres van desde charlas introductorias a coloquios sobre reivindicaciones y problemáticas tan variadas como los sistemas de transporte gratuitos, el anarcofeminismo, los medios de comunicación directos, la Revolución Española,[9] Emma Goldman o cómo fundar una casa de la cultura anarquista.

Rodeadas de este ambiente casi bucólico, se reúnen más de 50 personas en el anfiteatro del parque Långholmsparken para escuchar a Andie Nordgren y Jon Jordås hablar sobre normatividad y relaciones. Jon comienza planteando que tenemos la costumbre cultural de abordar los vínculos que llamamos románticos o amorosos y los que denominamos de amistad desde puntos de vista diferentes, otorgando un estatus superior a los primeros pero, paradójicamente, también un carácter de mayor vulnerabilidad. Encontramos normal que el paso del tiempo amenace una relación romántica en mucha mayor medida que otros tipos de relación.

Andie añade que construimos un pedestal al que llamamos amor y en el que cabe solo una persona o, en contextos no

8 A. Bengston, «Relationsanarki som frigörelseprocess, reportage 050823», *Yelah*, 23/08/2005 (*Yelah* fue un medio socialista libertario que se publicó desde 1994 a 2014).

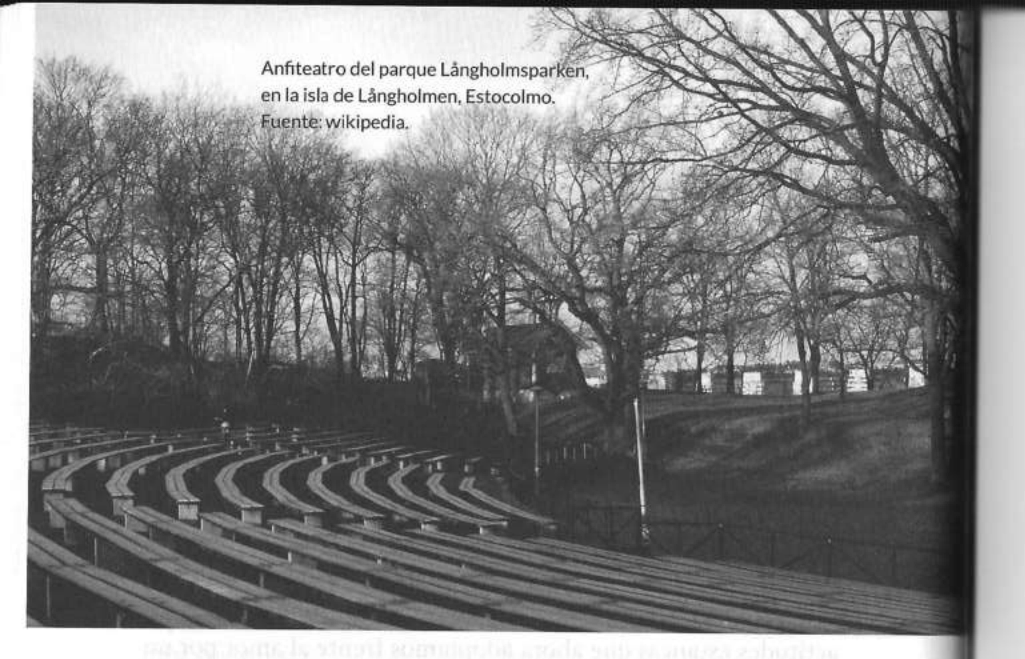
9 La revolución española de 1936 es un proceso social único que se desarrolla durante los primeros meses de la guerra civil a partir de raíces ideológicas anarcosindicalistas y libertarias con características cantonalistas en lo territorial, horizontalistas en lo administrativo, anticlericales y racionalistas en la educación, y colectivistas autogestionarias en la economía. Ver, por ejemplo: Rafael Cid, «80 años de la revolución española. VIVIR la utopía», *Rojo y Negro Digital*, 2016.

monógamos, unas pocas. Subir al pedestal requiere sacrificio y un proceso de confirmación constante de que el nivel de afecto y compromiso es el esperado en esa elevada cota. Sin embargo, en lo que hemos aprendido a llamar amistad, el nivel de contacto y dedicación es más flexible y puede variar a lo largo del tiempo sin que eso provoque una ruptura de la relación. Sin duda, hay relaciones de amistad concretas que incluyen importantes dosis de control y demanda de atención, pero no es esa la expectativa que se les asigna en términos estructurales.

Enfatizan a continuación que su propuesta de romper la frontera entre los tipos de relación que nos dan pre-etiquetados no implica que las emociones y sentimientos deban ser iguales en todos los casos ni que desaparezca la pasión. Simplemente, las actitudes estancas que ahora adoptamos frente al amor por un lado y a la amistad por otro pueden mezclarse y practicarse de forma natural en cada momento en función de las circunstancias. Andie y Jon aseguran que no quieren que su visión de la anarquía relacional, como llaman a su formulación, sea confundida con una corriente de creciente popularidad: el poliamor (la práctica de mantener varias relaciones sexoafectivas al mismo tiempo). Consideran que eso podría ser un efecto resultante —secundario— de su planteamiento, pero en ningún caso el objetivo.

Es la primera aparición documentada —hasta donde he podido averiguar— de una fórmula, la anarquía relacional, que más de una década después es reivindicada, debatida y experimentada por personas y colectivos de todo el mundo. ¡Y hasta se escriben libros sobre ella!

Ajena a exaltaciones y épicas por venir, la pequeña asamblea de Långholmsparken continúa. Aborda el fenómeno de la crianza, un aspecto que reconocen complejo, y de los celos, que se presentan en la visión hegemónica como prueba de amor y no de lo que son: una conducta de control y posesión. Andie subraya también la necesidad del cambio a una visión feminista y no heterocéntrica, superando la lógica del amor libre de los años 70, que finalmente solo benefició a los hombres, manteniendo a las mujeres en su papel de cuidadoras mientras ellos se dedicaban a explorar.



Anfiteatro del parque Långholmsparken, en la isla de Långholmen, Estocolmo. Fuente: wikipedia.

Andie afirma que el desarrollo de cada vínculo debería abordarse como un proyecto de liberación bajo una perspectiva de género.

«A genderqueer relationship hacker»

Andie Nordgren, que se presenta como «a genderqueer *relationship hacker*»,[10] es considerada la persona de referencia en el origen de la anarquía relacional debido a su actividad de divulgación en las redes a través de publicaciones en «*Interacting Arts*» y en varias páginas web personales,[11] así como del libro de recopilación de preguntas y respuestas *Fråga Dr Andie*[12] cuyo título se podría traducir como *Pregunte a la Dra. Andie: la Anarquía Relacional en la práctica, preguntas y respuestas desde una sensibilidad radical.* Andie reconoce que en la gestación del término y la idea participaron también Jon Jordås y Leo Nordwall.

10 Descripción difícil de traducir que hace alusión a una identidad no binaria combinada con el interés en la investigación sobre las relaciones bajo una perspectiva de activismo y deconstrucción.

11 Interacting Arts se definía como un grupo de artistas interdisciplinares, críticos frente a los medios de comunicación, una red de activistas, una conspiración, un centro de estudios, un periódico y un blog.

12 Andie Nordgren, *Fråga Dr Andie Relationsanarki i praktiken - frågor och svar från en radikal hjärtespalt*, Leanpub books, Victoria, 2012.

El 2 de noviembre de 2006 Andie anuncia en su blog que la anarquía relacional ya aparece en la wikipedia (en su edición en sueco). Hubo que esperar hasta junio de 2013 para que apareciera en la versión en inglés y unos meses después, en enero de 2014 en la versión en castellano y en catalán (yo mismo creé los artículos a partir de la poca información que pude encontrar en ese momento). El 12 de mayo de 2007 Andie informa en el foro de Interacting Arts de que Leo Nordwall ha diseñado un logotipo para la anarquía relacional.

Finalmente, el documento más citado y que más repercusión posterior ha tenido es «El manifiesto de la anarquía relacional». Este texto se llamó inicialmente «La anarquía relacional en 8 puntos» (*Relationsanarki i 8 punkte),* pero fue traducido al inglés y adaptado por Andie Nordgren con el título *The short instructional manifesto for relationship anarchy.*[13]

El manifiesto fue traducido independientemente al castellano por Roma de las Heras en diciembre de 2013 (en su blog El Bosque en el que vivo[14]) y en enero de 2014 por mí (bajo el seudónimo de Oscar Wildest, en el blog colectivo El Librerío. En aquel momento, mi primera propuesta de traducción fue la de «anarquismo relacional». Al poco tiempo, antes de añadir las entradas en la Wikipedia, decidí hacer una pequeña encuesta en uno de los foros de relaciones no normativas más activo en aquel momento, *Poliamor Catalunya.* Tras intercambiar argumentos en ambos sentidos, la opción más votada fue «anarquía relacional», de manera que el artículo principal en la Wikipedia tiene ese título y «anarquismo relacional» es un artículo secundario que contiene un enlace al principal.

Cuando todo es nuevo y llega algo aún más nuevo

La primera vez que el término llegó a mis oídos y al de algunas de las personas que indagábamos sobre estos temas al sur de los Pirineos fue en una reunión precisamente convocada a través del

13 http://log.andie.se

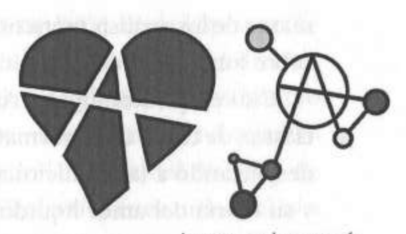
14 http://elbosqueenelquevivo.blogspot.com

colectivo Poliamor Catalunya en Barcelona un viernes de noviembre de 2013. En València habíamos empezado hacía casi un año a debatir cuestiones relacionales y de género en coloquios abiertos promovidos por Cristian Yapur, Sonia Pina y yo mismo[15] y se había suscitado un interés y organizado informalmente un pequeño colectivo. A modo de discreta avanzadilla en misión de reconocimiento, Sonia y yo acudimos a ese encuentro planteado en forma de salida de cañas por la Barceloneta.

No conocíamos personalmente a nadie, pero fue fácil distinguir al grupo de 10 o 15 personas que iban encontrándose en la plaça de Pau Vila. Poco rato después, estábamos charlando alrededor de una mesa en una terraza junto al carrer del Mar en la plaça de la Barceloneta. Era un grupo heterogéneo y multicultural y, según ha demostrado el tiempo tras estos años, extremadamente interesante: un regalo de la vida. Entre las personas que habían impulsado la convocatoria y dinamizaban la charla estaba David, que tras las presentaciones y algunas cuestiones introductorias, comentó la existencia de unos encuentros internacionales llamados *OpenCon* en los que se abordaban cuestiones de no-monogamia y no-normatividad desde hacía unos años. Más adelante, en el capítulo sobre activismo, hablaré más de todo esto. La cuestión es que, en algún momento, una de las participantes, Lina, preguntó si alguien había oído hablar de una cosa llamada «anarquía relacional».

Y no, a nadie en la mesa le sonaba aquello. Nos explicó en qué consistía sin mucho detalle. Nos dijo que era un movimiento que se había originado en su país, Suecia, y que estaba empezando a difundirse y a conocerse en otros lugares.

Sin embargo, mucho antes, en noviembre de 2011, Lille Skvat ya había introducido y explicado la anarquía relacional en castellano en su blog Un blog personal = político.[16] Lille vive en Dinamarca y parece que es la fuente desde la que llegó el término al ambiente feminista y sex-positive de Madrid. De ahí que, de forma independiente, en noviembre de 2014 en Los Placeres de Lola, Roma de las Heras daba ya una charla sobre anarquía relacional que recoge Miguel Vagalume en la web pionera en España y muy recomendable Golfxs con Principios.[17] Roma, como ya he mencionado, había introducido el concepto casi un año antes en su blog El Bosque en el que vivo y había propuesto un logo alternativo que se ha utilizado desde entonces sobre todo en España. También, unos meses antes, Demonio Blanco había traducido el artículo «Relationship Anarchy vs. Nonhierarchical Polyamory» del blog The Thinking Asexual.[18]



Logos para la anarquía relacional, diseñado por Leo Nordwall (izda.) y por Roma de las Heras (dcha.)

Finalmente, en julio de 2016 tuvo lugar en Albacete el primer *Encuentro sobre Anarquía Relacional* en España. Asistimos 8 personas en total, de Albacete, València, Castelló y Barcelona. En el capítulo dedicado al activismo daré también más detalles de este primer evento que, aun reducido, creo que tiene valor simbólico.

1.3 ¿Quién se ha interesado hasta ahora por la anarquía relacional?

El mundo académico

En 2010, Jacob Strandell lleva a cabo en la universidad de Lund un pionero estudio sobre la anarquía relacional desde un punto de vista académico.[19] En él, contextualiza el modelo dentro del

15 Cuyos primeros contenidos recogí en forma de relatos en el blog El Librerío («Crónica personal de una reflexión colectiva» y «Crónica personal de una reflexión colectiva: segundo encuentro»).

16 «Anarquista relacional», en lilleskvat.blogspot.com.

17 «Anarquía relacional, según Roma», en golfxsconprincipios.com.

18 «Anarquía relacional y poliamor no jerárquico», en eldemonioblancodelateteraverde.wordpress.com.

19 J. Strandell, *Det fria subjektets diskurs: en analys av de diskurser som möjliggör relationsanarkins diskurs och praktik*, trabajo de grado Bachelor, sociología, Lund Universitet, 2010.

marco de los análisis teóricos contemporáneos más importantes sobre formas de relación social.

Cita en primer lugar a Anthony Giddens y su hipótesis, ya clásica, de cómo unas normatividades más emancipatorias están desplazando a las tradicionales. También a Zygmunt Bauman y su teoría del amor líquido, donde la tendencia a una mayor fluidez de los vínculos se explica por un calco de los comportamientos consumistas hacia el mundo de las relaciones en un contexto de amplia oferta de productos y servicios. El resultado es un esquema de monogamia en serie en el que una relación va generando disconformidad y angustia como consecuencia de la perspectiva de poder encontrar algo mejor. Esta ansiedad hace que las relaciones vayan dejando de ser satisfactorias, y se reemplacen por otras nuevas. Hablaré más de esto cuando aborde la idea de las relaciones sostenibles.

El estudio cita asimismo la teoría de la individualización de Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim. El proceso de individualización se basa fundamentalmente en la disolución de las estructuras sociales estables como la clase, el género, la tradición o la familia. Lo que antes estaba predefinido está ahora abierto a la reflexión y a la decisión. Entre lo que Giddens interpreta como una positiva liberación emancipatoria y Bauman como una distópica fuente de ansiedad y vértigo, se sitúa la apreciación, en el caso de Beck y Beck-Gernsheim, de una potencialidad que puede llevar en una dirección o en otra, en función de cómo se desarrolle.

Finalmente, Strandell hace referencia a Sasha Roseneil, que emplea la teoría *queer* para analizar este mismo fenómeno y concluye que los procesos de individualización, des-tradicionalización y crecimiento de las capacidades de reflexión personal abren nuevas oportunidades y expectativas en el ámbito de las relaciones. Estòs procesos llevan a una deconstrucción de las identidades sexuales y la normatividad, así como a un cuestionamiento del esencialismo. Roseneil llama a esto «tendencias *queer*» y lo considera la base de la desestabilización de las relaciones heteronormativas.

En 2012 Ida Midnattsol analiza, también desde la perspectiva académica, en otro trabajo de investigación en el centro de estudios de género de la universidad de Umeå,[20] el testimonio de un conjunto de personas que se identifican con el modelo de la anarquía relacional, utilizando la teoría del discurso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. El objetivo es examinar el sustrato ideológico e identitario que subyace a su interpretación del modelo y relacionarlo con sus prácticas concretas. Parte de la base de que se trata de posiciones y discursos individuales y fragmentarios sobre una materia definida de forma muy poco concreta y recodificada de manera distinta por cada individuo, pero que da lugar a una identidad de grupo reconocible pese a su carácter difuso.

El análisis del discurso se basa en una aproximación construccionista social bajo las premisas de que el conocimiento no puede considerarse una verdad objetiva, puesto que nuestra visión del mundo se construye a partir de cómo definimos nuestras categorías y que esto se lleva a cabo en un contexto cultural e histórico concreto. Se rechaza la conjetura de que algún significado sea esencial o intrínseco, no definido en función de la interacción social, y se considera que esos significados aprendidos son percibidos como naturales por los individuos, haciendo muy difícil la crítica o la simple idea de que constituyen una opción y no parte de una realidad preexistente e insuperable.

Incidentalmente, esta base teórica y sus conceptos derivados —los significantes flotantes y el análisis de la política como estudio de la hegemonía y los procesos de generación y disputa por el sentido— fueron, a partir de la interpretación de los movimientos del 15-M y los indignados,[21] el germen ideológico y discursivo de lo que pocos años después se convirtió en el partido político Podemos en España.

---

20 I. Midnattssol, *Ett relationsanarkistiskt ställningstagande - en undersökning av subjektspositionering inom relationsanarki*, trabajo de grado Bachelor, Umeå Centre for Gender Studies (UCGS), Umeå universitet, 2012.

21 I. Errejón, «El 15-M como discurso contrahegemónico», *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2011.

Las conclusiones de Midnattsol son que la anarquía relacional —tal como la perciben estas primeras personas que se identifican con su práctica en esos años iniciales en su país de origen, Suecia— muestra una clara conexión conceptual con el anarquismo, adaptando la idea de que las normas no han de proceder de una imposición preestablecida y jerárquica sino que han de ser propuestas y desarrolladas desde abajo de acuerdo a cada situación y especificidad, y no a la generalidad.

Otra conclusión es que aparece una dicotomía en el discurso: o bien la anarquía relacional tiene una caracterización clara y se pueden identificar unas pautas que seguirían quienes la practican, con lo que hemos sustituido una normatividad por otra, o bien renunciamos a esa acotación normativa subrayando la libertad total para establecer la forma de relacionarse y entonces podemos encontrarnos con que cualquier cosa es anarquía relacional y —consecuentemente— el modelo pierde sentido. En el camino de búsqueda y en la intención de escapar del binarismo, una premisa esencial es la confianza en que existe un punto intermedio.

Lo que sí resulta claro en el estudio de esta autora es que las personas que se adhieren a la anarquía relacional cuestionan la normatividad social tradicional, visibilizan la posibilidad de vivir las relaciones de otra manera y se consideran además una alternativa que desafía los marcos sociales, legales y económicos existentes y su clara distinción entre las relaciones con derecho a reconocimiento como unidad familiar y el resto.

Otros estudios académicos que llegan de manera independiente de la perspectiva anarquista —sin que en ellos se cite explícitamente la anarquía relacional, por lo que resulta especialmente significativa su extraordinaria coincidencia— son los que aparecen en el libro *Anarchism and Sexuality*[22] que recopilan Jamie Heckert y Richard Cleminson a partir de las contribuciones a la conferencia que, con el mismo título, tuvo lugar en Leeds en 2006. En «Nobody knows what an insurgent body can

22 J. Heckert, R. Cleminson, *Anarchism and Sexuality*, Routledge, Bingdon/ Nueva York, 2011.

do»,[23] Stevphen Shukaitis menciona que la política no es ajena a las relaciones e interacciones personales, que el afecto y el cuidado representan una forma de poder expansiva y creativa, citando a Antonio Negri, y que el poder de la libertad, la apertura ontológica y la difusión omnilateral construye valor de abajo arriba y ejerce las transformaciones al ritmo de lo común, de lo cotidiano. Habla de crear comunidades de resistencia donde se den altas densidades de relaciones y afectos que nos brinden apoyo y complicidad en todos los aspectos de la vida. Una cultura sostenible que denomina «de resistencia afectiva» que vincule a largo plazo la noción de efectividad con la de afectividad, tan alejadas en el imaginario capitalista neoliberal.

En «Love and Revolution in Ursula Le Guin's 'Four Ways to Forgiveness'»,[24] Laurence Davis examina la conexión entre el amor y la revolución. Ni las revoluciones se dan exclusivamente a través del derrocamiento o el cambio de un gobierno, ni un nuevo régimen conlleva necesariamente una transformación revolucionaria de la sociedad. Indica que, en contraste con sus «primos» políticos progresistas y marxistas, la mayoría de anarquistas —igual que feministas, ecologistas, anti-imperialistas y socialistas de la tendencia libertaria y utópica— ven la liberación de su vida cotidiana, de su estilo de vida, como definitoria de sus ideas y a la vez como medio para que puedan alcanzarse. Por eso han incorporado el cambio revolucionario en sus vidas, generando una contracultura enormemente creativa de arte libre, escuelas libres, medios de comunicación libres y... relaciones libres.

En «Structures of desire: Postanarchist kink in the speculative fiction of Octavia Butler and Samuel Delany»,[25] Lewis Call analiza los problemas del poder y la subjetividad en la sociedad y cómo el postanarquismo, que define como una forma de teoría anarquista contemporánea —heredera del postmodernismo y el postestruc-

23 Ibíd.: S. Shukaitis, «Nobody knows what an insurgent body can do».

24 Ibíd.: L. Davis, «Love and Revolution in Ursula Le Guin's 'Four Ways to Forgiveness»».

25 Ibíd.:L. Call, «Structures of desire. Postanarchist kink in the speculative fiction of Octavia Butler and Samuel Delany».

turalismo— pretende sacar al anarquismo de sus límites tradicionales. Esto incluye la deconstrucción de las formas convencionales de identidad sexual a través de Michel Foucault, Judith Butler y Gayle Rubin, y conduce a los universos *queer* y *kink*.

En «Amateurism and Anarchism in the creation of autonomous queer spaces»,[26] Gavin Brown estudia las nuevas formas de política radical que incorporan objetivos éticos como las relaciones cooperativas, no jerárquicas y *sex-positive*, y cómo se ponen en práctica en forma de procesos colectivos libres creados y mantenidos a través de vínculos de reciprocidad y reconocimiento. Esos procesos crean espacios que no han sido proporcionados por instituciones o personas desde posiciones de autoridad, jerarquía y poder. Por eso son verdaderamente autónomos y su funcionamiento es autogestionado.

Finalmente, el congreso Non-Monogamies and Contemporary Intimacies Conference (NMCI), organizado en el marco del proyecto europeo Citizenship, Care and Choice: The Micropolitics of Intimacy in Southern Europe (INTIMATE),[27] encontramos diferentes descriptores en la convocatoria que están directamente relacionados con la anarquía relacional.[28] En las contribuciones aceptadas en las tres ediciones celebradas aparecen también análisis muy alineados con todos estos conceptos.[29]

26 Ibíd.: G. Brown, «Amateurism and Anarchism in the creation of autonomous queer spaces».

27 https://ces.uc.pt/intimate/

28 Entre otros: «Relaciones no-sexuales y/o no-románticas e identidades emergentes, como asexualidad y arromanticismo», «Intersecciones entre no-monogamia y teorías feministas, estudios LGBT, estudios de género, teorías queer, teorías post/decoloniales y otras teorías no-opresivas», «Trabajo sexual, pornografía (convencional o alternativa) y otras mezclas capitalistas-sexuales dentro del amplio campo de las intimidades», «Conexiones consideradas hegemónicas entre religión y no-monogamia», «Nuevas normativas y nuevas resistencias: polinormatividad y anarquía relacional, neo-liberalismo y luchas políticas».

29 Entre muchos otros: «¿Qué es una familia? Vínculos sexuales y de dependencia en la ley y la utopía», de Daniela Danna; «Opciones de relación no convencional para los mayores de sesenta años», de John Button; «Anarquía relacional: rompiendo el paradigma» de Amanda Rose o «¡¿Polinormatividad!? Revisando la crítica de la anarquía relacional al poliamor», de Gesa Mayer.

También en otros eventos académicos del proyecto INTIMATE, se presentaron trabajos relacionados.[30]

La actividad académica centrada en la anarquía relacional sigue creciendo. El interés por esta nueva propuesta sugiere que probablemente ha venido para quedarse y que su influencia en todos los ámbitos puede llegar a ser cada vez más significativa.

Los colectivos queer

La mirada *queer* cuestiona el esencialismo y las relaciones de poder en la sociedad y la cultura dominante en occidente. Particularizando en el género, rechaza la idea hegemónica de que este es binario, natural, innato, esencial e invariable: dictado por la biología. Propone, por el contrario, que es un producto de la construcción cultural, de las normas sociales y de las circunstancias individuales. Debido a ese cuestionamiento amplio y crítico con «lo normal» y con lo normativo, la teoría *queer* tiene el potencial de deconstruir jerarquías, diferencias y ejes de control y dominación por parte de las estructuras sociales y también de unas personas sobre otras.

La anarquía relacional, por su parte, propone evitar la binarización de las relaciones entre sexoafectivas y de amistad, cuestiona la idea de que la familia tradicional, en concreto la pareja heteronormativa reproductora, sea la forma natural e innata de relación y discute también los privilegios de unos tipos de relaciones sobre otros, incluyendo sus características en cuanto a orientaciones sexuales, identidades de género, prácticas de mayor o menor intimidad o adecuación a las expectativas sociales. Como ya he mencionado, la propia Andie Nordgren se define como *«a genderqueer relationship hacker.»*

30 Como «Pensar la anarquía relacional (AR) desde una perspectiva transfeminista» de Roma De Las Heras (una version ampliada y desarrollada aparece en R. De las Heras, «Thinking Relationship Anarchy from a Queer Feminist Approach», *Sociological Research Online*, 2018), «Amistad queer, apoyo y vulnerabilidad» de Varpu Alassutari, o «Familias elegidas: exploración de las posibilidades del concepto en el caso de la vida comunal» de Anna Heinnonen.

Por tanto, ambas propuestas comparten numerosas hipótesis, incluyendo la de que los estereotipos de género son históricamente una manera de articular un eje de privilegio en la que los hombres se sitúan por encima y se arrogan el poder y el control sexual y reproductivo de las mujeres. Para que este marco funcione, el patrón heterosexual ha de preservarse y acentuarse al máximo, condenando, invisibilizando y erradicando cualquier manifestación que se aleje de la heteronorma y el binarismo sexual. Los formatos relacionales, también estereotipados, heteronormativos y amatonormativos, son otro pilar fundamental de este esquema de construcción social determinado históricamente.

La palabra *queer* empieza a usarse en este sentido en los Estados Unidos de los años 90, en lo que se ha llamado *la tercera ola del radicalismo sexual* (las dos primeras olas fueron los movimientos iniciales en defensa de los derechos de las personas homosexuales a principios del siglo XX y el movimiento de liberación de gais y lesbianas en los años 60 y 70 de ese siglo) en un empeño emergente por visibilizar la diversidad de miradas, inclinaciones, deseos y expresiones sexuales, desmarcándose de los patrones normativos.Pero en el siglo XXI, su sentido ha evolucionado hacia planteamientos más de fondo que desafían las categorías de género, como he dicho antes, y animan a deconstruir los entramados culturales y formativos que determinan nuestra actitud y nuestras pautas relacionales superando las dualidades hombre / mujer, heterosexual / homosexual y, en lo que sería una propuesta de confluencia inevitable con la anarquía relacional: relación-íntima / amistad.

El esencialismo, que desde la visión *queer* se impugna, propone que hay ciertas características que definen la categoría asignada a cada ser humano: «Los niños tienen pene. Las niñas tienen vulva. Que no te engañen. Si naces hombre, eres hombre. Si eres mujer, seguirás siéndolo». La sentencia cissexista y tránsfoba del autobús de la asociación ultracatólica de extrema derecha *Hazte Oír* que recorrió España a principios de 2017, haciendo paradas en los colegios de las ciudades que iba visitando, refleja hasta qué punto son importantes los cánones estereotipados, rígidos e inapelables, a la hora de mantener las sociedades encauzadas dentro de unos límites que no amenacen al orden y al sistema. Según alcanzamos las primeras etapas vitales en las que percibimos una aparente autonomía personal, construimos una idealización de nuestra identidad y de nuestro futuro de acuerdo a esos cánones. Escuchamos enunciados categóricos del estilo de pronto «serás un hombre hecho y derecho», «ya eres toda una mujer» o «ya va siendo hora de que tengas novio (o novia)». Transitamos rituales de afirmación del género, de inserción en el mercado de las relaciones, de exaltación de la responsabilidad y casi de urgencia por definir un futuro en términos de construcción de una carrera académica y laboral tipificada, una familia normativa, un nivel socio-económico acorde a las expectativas de nuestro entorno y, en definitiva, una ruta que define el éxito y la integración social.

A través de expectativas, proyecciones quiméricas de futuros ideales —el sueño americano— y de concepciones identitarias heredadas, férreas y monolíticas, mantenemos las maquinarias de poder funcionando a salvo de disidencias y peligrosas metamorfosis. Cada eje identitario define sus propias afinidades y antagonismos. La conjunción de todas esas dimensiones de disparidad da lugar a un equilibrio construido mediante la disolución y deriva de las luchas y las rebeliones. Un equilibrio que nos dirige hacia enfrentamientos inocuos para el sistema, incapaces de desafiar los verdaderos ejes de privilegio, subordinación y opresión. Susan Song en *Polyamory and Queer Anarchism: Infinite Possibilities for Resistance*,[31] desde los Estados Unidos, sin conocer todavía (o al menos, sin mencionar) la propuesta de la anarquía relacional, que ya se había empezado a extender por Europa, plantea que:

> «Como personas anarquistas interesadas y trabajando en áreas de política sexual y en la lucha contra todas las opresiones,

31 S. Song, «Polyamory and Queer Anarchism: Infinite Possibilities for Resistance», en C.B. Daring, J. Rogue, Deric Shannon y Abbey Volcano. *Queering Anarchism: Essays on Gender, Power, and Desire*, AK Press, Oakland, 2012.

podemos crear una nueva forma *queer*-anarquista de relacionarnos que combine los principios anarquistas de ayuda mutua, solidaridad y asociación voluntaria con un análisis *queer* de la normatividad y el poder. (...) Podemos usar la teoría *queer* para conceptualizar nuevos modos de relación que se enfrenten al patriarcado y otras opresiones creando un formato de relación social específicamente *queer*-anarquista. Permitiendo múltiples formas fluidas de identificarse y relacionarse sexualmente que vayan más allá del binarismo gay/hetero, unas prácticas *queer*-anarquistas permitirían desafiar al Estado y al capitalismo además de a las opresiones y normas sexuales que subyacen frecuentemente a estos y a otras formas jerárquicas de relación social.»

Los colectivos no monógamos

La difusión social del concepto de anarquía relacional es todavía muy modesta, pero desde hace algún tiempo empieza a gozar de cierta popularidad en blogs, artículos y reuniones de colectivos interesados en las relaciones no normativas y especialmente en los esquemas relacionales no monógamos.De hecho, como veremos en el capítulo dedicado al activismo relacional, en España (y de forma similar en otros países) no se reúnen regularmente colectivos específicamente definidos como de anarquía relacional, sino que las personas que se identifican total o parcialmente con esa etiqueta se integran en un grupo más amplio en el que se cuestionan diferentes niveles de normatividad relacional y que a menudo se agrupan bajo las etiquetas paraguas «poliamor», «nomonogamias éticas» o «relaciones afectivas no-normativas».

Existe en este momento una tendencia a la popularización a través de las redes sociales y los medios de comunicación de todo el mundo, no siempre afinados y rigurosos, del término «poliamor». El tratamiento informativo y el protagonismo muchas veces sesgado hacia lo sensacionalista[32] ha dado lugar a

32 Este efecto es menos acusado en los medios europeos, entre ellos los españoles, que en los de otros continentes, seguramente gracias a un criterio

una cierta estigmatización en términos de hipersexualización, cosificación y marginalización de las prácticas y los planteamientos que se acogen de forma amplia bajo este término.

En este sentido, una parte de las personas que empiezan a denominarse anarquistas relacionales lo hacen quizá huyendo de este estigma. Es una etiqueta nueva, menos contaminada (de momento) y que suena bien: radical y contestataria. Y es posible que, efectivamente, sus miradas y sus prácticas relacionales encajen en el modelo de la anarquía relacional, pero creo que es importante que esta identificación sea consciente e informada, y no producto de una huida hacia adelante.

Y esa es, precisamente, una de las motivaciones para escribir este libro. No lo es caracterizar o acotar una supuesta «Anarquía Relacional de Referencia Universal», ni proponer una «Anarquía Relacional con Sello de Calidad» o dar carnets de anarquista relacional cinturón negro, pero sí la defensa —con argumentos y sincero entusiasmo— de una interpretación concreta y definida, que —sin pretender cerrar ningún debate— aporte un enfoque personal pero lo más nítido posible, evitando ese irreflexivo y estéril «todo vale» que amenaza con vaciar de contenido una propuesta que considero muy interesante y valiosa.

En muchos formatos de relaciones no monógamas se produce un calco del modelo hegemónico y se asume sin debate ni crítica una situación de privilegio en la que los acuerdos con «los amores» existentes determinan los límites y obligaciones de quien suscribe esos acuerdos y de las demás personas potencialmente involucradas. Podríamos hablar en este caso de una especie de dictadura de los consensos previos. Una cultura del acuerdo que en ocasiones justifica jerarquías, privilegios, prerrogativas, vetos, dinámicas de poder..., todo bajo el mantra «si es consensuado, es ético». Hablaré más de esto en el capítulo dedicado a los modelos y las prácticas relacionales.

periodístico más responsable en este caso y a un especial cuidado y dedicación de las personas representantes de los colectivos activistas.

Las personas asexuales y arrománticas

Otro colectivo que ha reaccionado con un interés singular frente a los planteamientos de la anarquía relacional es el de las personas asexuales y las arrománticas, que encuentran en este modelo la posibilidad de vincularse de una manera más flexible, no en términos de estabilidad de las relaciones sino en cuanto a lo que se espera de ellas. En concreto, existen personas que no sienten atracción sexual pero sí pasión amorosa, afinidad personal, intelectual, lúdica, etc. Otras, legítimamente, rechazan el patrón del amor romántico (bien porque no consiguen encajar en ese esquema o bien como una decisión individual, ideológica o pragmática). Nada impide que quienes se sitúan en estas identidades disidentes experimenten al mismo tiempo una profunda necesidad de vincularse de un modo no banal con otras personas. Esto tiene un difícil ajuste en el modelo de relaciones hegemónico, pero en un entorno en el que no se define de antemano cuáles son las conductas esperadas en un vínculo más o menos íntimo, la presión es sin duda mucho menor y las posibilidades infinitas.

Para quienes pertenecen a la comunidad asexual, la anarquía relacional es relevante porque es el único planteamiento que permite combatir el alosexismo, es decir, elimina el sexo como indicador y medida del valor de las relaciones. En un contexto social común, o incluso abierto, renovador, no monógamo, la respuesta a la pregunta «¿pero tenéis (ya) sexo o no?» puede representar la diferencia entre una relación de un nivel poco significativo («solo amigos») y una relación importante.

De hecho, uno de los textos más citados en los últimos años en el ámbito de la anarquía relacional es la entrada «Relational Anarchy Basics»[33] en el blog The thinking asexual (ahora The thinking aro, la abreviatura de *aromantic*). En él, como en otros análisis, se parte de los referentes en pugna en ese momento: monogamia y poliamor, y se asume que la anarquía relacional ha de compararse con el segundo de estos referentes más que con el primero o incluso, erróneamente, que es una forma de

33 «Relational Anarchy Basics», en thethinkingasexual.wordpress.com.

poliamor. Y, en cuanto a los elementos clave que se enfatizan, son lógicamente los que tienen que ver con el sexo y el romance.

En este sentido, el texto empieza planteando que una persona poliamorosa puede ser tan amatonormativa como una persona monógama (desde mi punto de vista es una obviedad: ambos tipos de relación son amatonormativos por construcción). En los dos casos se distinguen las expectativas y los comportamientos, y se separan los espacios y momentos en función de si una relación tiene asignada la etiqueta «romance+sexo» o no la tiene. Se limitan así la intimidad, el cuidado, el compromiso y ciertos niveles de atención en función de esos rasgos relacionales. La autora continúa diciendo que las personas que se identifican con la anarquía relacional, sin embargo, parten de la indeterminación y van gestionando el desarrollo de cada vínculo sin expectativas ni conductas especificadas de antemano.

Para una persona asexual, que ha dedicado esfuerzo durante años a explicar que no tiene una enfermedad, que no experimenta una carencia, que no todo el mundo percibe como necesaria la atracción sexual para ser feliz,[34] resulta duro enfrentarse al iniciar cada nueva relación con la exigencia de aceptar la práctica sexual si quiere tener acceso al nivel de intimidad, conexión y complicidad que desea. Y lo mismo respecto a personas que no quieren compartir los códigos, las obligaciones y los mitos del amor romántico. Es la sensación de que se les impide formar vínculos de acuerdo a sus propios deseos y condiciones, al menos en parte.

Dicho de otra manera (recuperando los elementos que he enumerado varias veces como rasgos de la «marca pareja»), si una persona asexual busca un proyecto de convivencia, de ternura e intimidad emocional profunda, de cercanía física y sensual, de compartir vulnerabilidades, de compartir crianza y de compromiso a largo plazo, ha de salir necesariamente de las categorías previstas normativamente, pues en el ámbito de la amistad se encontraría con algo muy distinto a lo que desea y en

34 Véase el accesible, interesante y bien documentado artículo «Cuando la atracción sexual no existe», en huffingtonpost.es.

una articulación de pareja normativa estaría llevando a la otra persona a la abstinencia o a la infidelidad.

Las culturas colonizadas

En los procesos de colonización, tanto física —del territorio— como cultural, se produce el fenómeno de la imposición progresiva de la moral y la forma de vida de las fuerzas colonizadoras sobre el pueblo colonizado. Los presupuestos culturales de quien conquista se convierten en hegemónicos y las costumbres y prácticas anteriores pasan a considerarse atávicas, atrasadas e inmorales.

En el caso de los pueblos nativos, sobre todo de América del norte, la académica Kim Tallbear[35] y otras autoras y autores[36] han investigado estos procesos de colonización en lo que se refiere a los vínculos sociales. Relatan modos de vida tradicionales donde las relaciones, la convivencia y los cuidados muestran unos componentes colectivos muy claros e interesantes. Estas estructuras se han ido destruyendo a causa de los prejuicios morales de las fuerzas de colonización y sus imposiciones culturales.

Entre otros trabajos, en el blog The Critical Polyamorist, la autora analiza estos cambios culturales que tuvieron uno de sus puntales básicos en el mandato pareja-céntrico y de familia nuclear. Es lo que llama *settler sexuality* (sexualidad de colonización) a partir de la definición de Scott Lauria Morgensen de *settler homonationalism* (homonacionalismo de colonización) como «una heteronormatividad nacional blanca (y cada vez más también homonormatividad) que regula la sexualidad y el género indígena al suplantarlos con la modernidad sexual de los sujetos colonos».

Tallbear, que nació y creció en el seno de un pueblo indígena, expone hasta qué punto percibió la influencia de la moral de

35 K. Tallbear, «Making Love and Relations Beyond Settler Sex and Family» en Adele E. Clarke and Donna Haraway, *Making Kin Not Population*, op. cit.

36 S. L. Morgensen, «Settler Homonationalism: Theorizing Settler Colonialism within Queer Modernities», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 2010 y A. Willey *Undoing Monogamy: The Politics of Science and the Possibilities of Biology.* Duke University Press, Durham/Londres, 2016.

colonización cada vez que las personas blancas, o incluso ya la mayoría de las indígenas que se habían sometido a las mismas narrativas, juzgaban como fallidas, fracasadas, rotas o disfuncionales las familias que seguían las costumbres de su pueblo. Calificaban de adolescentes con embarazos prematuros o de madres solteras a personas que en la cultura nativa estarían perfectamente integradas y felices, sin etiquetas estigmatizadoras y sostenidas por una red de cuidados totalmente funcional y amorosa.

La cuestión es que las formas heterosexuales amatonormativas impuestas culturalmente han sido seguidas por las formas homosexuales que adaptan las anteriores sin ser en realidad menos impositivas y etnocéntricas, y las nuevas normatividades como las no-monogamias consensuadas y el poliamor amenazan con generar una situación similar. Porque no se desafía la sexualidad de colonización más que en parte, extendiendo el modelo pareja-céntrico a un modelo de parejas múltiples.[37] Es una estructura normativa que sigue sin reconocer las formas de familia indígenas, la importancia de la solidaridad colectiva, las redes de cuidado y afecto, la relación sostenible con las demás personas y con el entorno natural como modelos exitosos de vida y base de los vínculos. Según Tallbear:[38]

> «...las personas no monógamas a menudo privilegian la relación sexual en sus definiciones de lo que constituye la no monogamia ética, o los amores plurales. ¿Podríamos tener grandes amores que no involucren sexo? ¿Amores que no compartimentemos en categorías de "amigo" frente a "amante", con la palabra "solo" precediendo a "amigos"? La mayoría de los grandes amores de mi vida son personas con las que no me he relacionado sexualmente. Incluyen a los miembros más cercanos de mi familia, y también a un hombre por el que he tenido deseo sexual, pero con el que no es posible ese tipo de relación. Lo amo sin arrepentirme. Nunca hemos tenido in-

37 «Couple-centricity, polyamory and colonialism», en criticalpolyamorist.com.

38 «Looking for love in too many languages...», en criticalpolyamorist.com.

timidad física. ¿Se trata de alguna manera de una relación de "solo amistad"? No le quiero menos que a la gente de la que he estado "enamorada". ¿Podríamos también tener grandes e importantes amores que ni siquiera involucran a otros humanos, sino más bien a vocaciones, arte y otras prácticas?»

La cultura occidental mantiene una fuerte convicción supremacista respecto al resto de tradiciones culturales. Esta idea de superioridad se ancla en hechos objetivos como el dominio militar, científico y tecnológico, pero se extiende de una forma automática a aspectos religiosos y morales como el monoteísmo frente al politeísmo, la relación con la naturaleza (dominio frente a fusión) o las relaciones entre las personas (monogamia estructural frente a diferentes formas de poliginia y poliandria). Hay unas sólidas y asentadas certezas culturales respecto a cuál es el Dios verdadero (incluso las personas ateas mantenemos cierto respeto para no herir el «sentimiento religioso» de las personas creyentes en estos grandes dioses) y cuáles son ídolos pueriles de tribus atrasadas acerca de los cuales no encontramos ningún reparo en bromear y caricaturizar.

También respecto a la naturaleza, que estamos alterando hasta niveles propios de una catástrofe planetaria, y respecto a las relaciones y al amor. El amor occidental, romántico, libre, arrebatado e inspirador de infinitas obras de arte es el único «auténtico». Cualquier otra forma de relacionarse es una cosa espantosa impuesta por culturas primitivas. Ojo, ¡impuesta! Todo lo que no hago yo es impuesto por mandatos culturales tiránicos. Lo que yo practico, no, aunque casualmente lo haga igual que otros mil millones de personas.

Del mismo modo que no reconocer a un único Dios, elevado, sublime, sagrado y supremo, es un signo de primitivismo, no reconocer a un único Amor, elevado, sublime, sagrado y supremo, es un signo de inmoralidad, de inferioridad, de herética y salvaje ignorancia. Por supuesto, yo (quien escribe o quien lee, tanto da) no me siento identificado con esta descripción de etnocentrismo cerril. Yo soy progresista, me abro a todas las



Opciones de relación en Facebook. La de la anarquía relacional podría ser: Mantiene vínculos únicos, diferentes y valiosos (y no todos incluyen romance o sexo).

culturas y visiones del mundo, cada persona tiene la suya y... ¡máximo respeto! Pero en el fondo, en algún reducto de mi mente y de mi sentir, igual algo de todo esto ha hecho su santuario y permanece. Y quizás, si lo reflexiono con cuidado, no es algo tan pequeño y residual. Tenemos dentro todo lo que ha construido nuestra personalidad y nuestra moral. Y tener conciencia de que está ahí, y de que se llama racismo, xenofobia y aporofobia, no es una solución pero quizá es un primer paso.

Otros colectivos

En capítulos posteriores analizaré otras opciones que podríamos calificar de pseudo-normativas, como las parejas abiertas, *swinger* o la propia infidelidad sexual. Pero existen muchas más dimensiones de expresión, orientación e identidad sexual y de género. Facebook, por ejemplo, ofrece hasta 71 opciones de identidad y varios pronombres, dependiendo del idioma. En el blog Genderfluid Support[39] aparece una lista con 108 identidades). Esta proliferación comienza en los años 60 del siglo pasado y se formaliza en los años 80 a través de los trabajos, sobre todo, de Judith Butler y se plantea para recoger sensibilidades plurales y diversas. Es posible que un vector de evolución lógico de ese necesario reconocimiento cada vez más amplio de la diversidad de las percepciones, vivencias, expresiones y atracciones de las personas, se extienda hacia las formas de relación y subjetivice los vínculos, alejándolos de la uniformidad y el binarismo

39 «Gender Master List», en genderfluidsupport.tumblr.com.

amatonormativo. Quizá en este caso no se trate de ampliar la lista de identidades de vínculo en las redes sociales, más allá de «compromiso», «matrimonio», «relación abierta» o incluso «es complicado», sino de que esa casilla, esa lista, poco a poco, vaya dejando de tener sentido.

1.4 Puntos de vista, interpretaciones y miradas críticas

Interpretación desde el análisis de los privilegios

La organización de una sociedad y el conjunto de sus valores normativos conlleva siempre la legitimación de privilegios y la censura de conductas atípicas o críticas con estos valores. La estructura prevalente en nuestro entorno otorga a la pareja (normativa, como el noviazgo, el matrimonio, la unión de hecho reconocida... o incluso no ritualizada pero leída socialmente como tal) una serie de derechos: el privilegio de pareja.

No estoy hablando únicamente de prerrogativas legales o económicas, que son evidentes, sino también de la lectura automática, sin más averiguaciones, que se hace de un vínculo en términos de importancia emocional y vital, concretamente en cuanto a expectativas de cuidados (¿qué vínculo nos exigen en un hospital o en otras instituciones cuando llegamos a interesarnos y a visitar o cuidar a una persona que ha ingresado?), de respeto (¿qué diferencia hay en el trato de un hombre cisgénero heterosexual promedio hacia una persona que lee como mujer en función de si él piensa que ella tiene o no pareja, especialmente si es heterosexual, y más aún si la pareja, otro hombre cis hetero, está presente?), de valor social (de nuevo, sobre todo de las mujeres: ¿percibimos alguna diferencia en el tono valorativo de las palabras chica o señorita y señora?), de compromiso a largo plazo, de solidez y de tantas otras.

Hace más de un siglo, Emma Goldman planteaba ya la idea de que la institución del matrimonio, obviamente mucho más coercitiva e ineludible en aquella época, era una herramienta de opresión hacia las mujeres por parte del Estado y el patriarcado

con el objetivo de someterlas desde las esferas más íntimas de lo personal. Goldman proponía rebelarse contra esa estructura de control y propiedad de los cuerpos de las mujeres por parte de los hombres mediante la idea del amor libre que supondría una auténtica revolución simbólica contra todo el esquema hegemónico de ideologías autoritarias.[40]

Hoy en día, posiblemente, hay una conciencia más clara de que la idea de posesión de unas personas por parte de otras no es aceptable y que una persona nunca debería ejercer control sobre la conducta de otra y mucho menos si es en el marco de una estructura social que pone a unos individuos por encima de otros de manera automática. Pero el reconocimiento de la existencia de estructuras de control no me asegura inmunidad alguna ante la posibilidad de adoptar inconscientemente, una y otra vez, ese pensamiento que nos ha rodeado y construido a lo largo de la vida.

Me han enseñado a considerarme con derecho a dar permiso a las personas con las que tengo relaciones con cierto grado de intensidad, a indicar (sin más consideración, directamente, por privilegio adquirido) que algo de lo que hacen me molesta (incluso cuando no estoy), a responsabilizarlas de mi felicidad, a conocer los detalles de su intimidad, a culpabilizarlas de mis inseguridades, celos, carencias, a tolerar sus emociones y acciones (siempre y cuando no me afecten demasiado), a exigir que entiendan mis necesidades sin que haga falta expresarlas (porque estas son las que determina la norma: que sepa cuidar a un hombre / que sepa tratar a una mujer), a enfadarme cuando algo no se ajusta a mis expectativas...

Y aunque algo tan cotidiano e íntimo pueda parecer alejado de los ejes sociales de poder y opresión, probablemente no hay acto más político que el de intentar identificar los automatismos autoritarios, los ingredientes casi invisibles de la instrucción hegemónica recibida. Cualquier modelo relacional que se pretenda con-

40 E. Goldman, *Emma Goldmas's anarchism and other essays,* Mother Earth, Nueva York/Londres, 1911.

siderar ético ha de incorporar desde su base un análisis de las relaciones de poder y propuestas encaminadas a cambiarlas.

Otro ejemplo de relaciones de poder son las que aparecen en la interacción romántica y sexual acorde a la heteronorma. Expresarse, dirigirse a alguien, comportarse, socializar, ligar o follar en consonancia plena y bien definida con los roles de género con los que te identificas puede ser una afirmación importante y saludable si tu identidad es subalterna, pero es en general un ejercicio de poder si eres una persona cisgénero y especialmente un hombre cis (alguien a quien se asignó el género masculino al nacer y se siente identificado con él). Transformar o al menos suavizar los comportamientos, los rasgos y los hábitos asociados a la interacción binaria hombre-mujer intentando construir relaciones menos marcadas por el género es, por tanto, otra herramienta de gran interés político.

Y lo mismo puede decirse de otras dimensiones de privilegio que perfilan intensamente las formas de relacionarnos: la dimensión socioeconómica, la cultural, la capacitista, la de raza, origen, edad, diversidad funcional, el propio eje de privilegio definido por las diferencias de capital erótico, social y sexual,... son objetivos importantes de deconstrucción y crítica que un planteamiento anarquista relacional ha de situar en el foco de manera prioritaria.

Porque es precisamente a las personas más vulnerables, con menos poder y privilegios a las que más podría beneficiar el paso de una sociedad de vínculos atomizados, nucleares, individualistas, a un esquema basado en redes amplias donde las relaciones no están sometidas a mandatos culturales que las etiquetan y delimitan sino a las necesidades, deseos y capacidades de sus miembros y en las que la reciprocidad no es uno a uno sino entre cada persona y el colectivo. Quien puede comprar cuidados con dinero o capital social y relacional, quien puede moverse libremente, comunicarse con eficacia, tiene acceso a una familia de origen con capacidad económica, etc., no necesita mucho más.

Por todo ello, la conciencia de lo colectivo, el activismo y la construcción de redes de afecto, solidaridad, apoyo e identificación común contra las opresiones, son aspectos primordiales y fuertemente arraigados en la cultura libertaria social que, junto a todo lo demás, constituyen los ejes del engranaje revolucionario y de la articulación de un cambio de paradigma que no se saldará con el asalto a ninguna institución (como la pareja o el amor romántico), ni siquiera con una guerra de posiciones, sino que representa un horizonte utópico hacia el que caminar mediante el ejemplo, la visibilización y la normalización, seguramente durante generaciones.

La mirada neoliberal, individualista y apolítica

Sería justamente la mirada opuesta a la anterior: una adaptación del esquema de la anarquía relacional a la lógica hegemónica (bajo el modelo que se llamó estatista y burgués, y recibe ahora las etiquetas de democrático, capitalista y neoliberal en las sociedades occidentales; y bajo otros patrones socio-económicos en diversos lugares, pero siempre con resultados estructurales de desigualdad, poder y privilegios). Es frecuente, casi universal, que cualquier planteamiento mínimamente interesante o exitoso sea fagocitado por la dialéctica dominante e incorporado al sentido común de época en una versión moderada y azucarada, menos peligrosa para el *statu quo* o incluso beneficiosa para este, siempre listo para abrir nuevos mercados.

La interpretación apolítica —que, como siempre ocurre, es tan política como cualquier otra— en este ámbito se centra generalmente en la exaltación de la libertad personal, el individualismo,[41] y el mantenimiento de todo el imaginario capitalista, consumista, cosificador y heteropatriarcal. Probablemente, en la mayoría de los casos, no es un enfoque elegido conscientemente sino un proceso espontáneo de acomodación a la construcción cultural dominante. Es decir, que a falta de referentes críticos claros, elaborados colectivamente y

41 No estoy hablando del anarquismo individualista, al que luego me referiré, y que representa una tradición filosófica del anarquismo que subraya la autonomía personal y la oposición al control estatal o social sobre las personas.

difundidos en procesos deliberativos en los que se reflejen visiones y vivencias personales de forma amplia y diversa, los significantes no consolidados se van rellenando de los significados imperantes. Así pues, podríamos decir que la interpretación que analizo en este punto representa una lectura naturalizada y, por tanto, el recorrido por omisión o por defecto, que me interesa señalar y cuestionar.

Materialmente, el concepto de «libertad» no se suele usar en su virtuosa acepción de conquista de la autonomía consciente y responsable, emancipación y empoderamiento, sino con el significado de «libertad del más poderoso» (con marca de género intencionada) y, concretamente, de exención del compromiso y de la responsabilidad sobre las personas que tienen menos poder. Esto contrasta con el sentido que prevalece en contextos anarquistas donde la noción de libertad se examina —o debería examinarse— en un marco fuertemente vinculado a la dimensión colectiva y a las dinámicas de poder.

En una entrada en el blog Queer Anarchism[42] leo una experiencia personal y una reflexión que ilustra muy bien estas ideas. La reproduzco traducida y ligeramente resumida:

> «"Tengo que contarte algo" me dice el tipo que acabo de traer a mi pequeña habitación de hotel. "Soy anarquista relacional".
>
> A mí me parece bastante irrelevante. Hemos ligado en un bar (un bar anarquista, así que además resulta poco sorprendente), estoy de vacaciones y me marcho dentro de 3 días. ¿Por qué me iba a importar cómo gestiona él sus relaciones? Pero el tipo piensa que aún hace falta dar más detalles "Eso significa que tengo sexo con diferentes personas y que no etiqueto esos contactos como relaciones. Veo a la gente cuando quiero verla."
>
> De nuevo, encuentro esto poco relevante, pero sus palabras se me quedan grabadas. ¿Es esto lo que significa anarquía relacional? *¿Poliamor* combinado con *no-compromiso*? Desde luego, espero que no. Ese tipo de libertad individual, la libertad de no construir relaciones duraderas, la libertad de seguir únicamente tus propios deseos, el ir follando por ahí sin compromisos, me suena más a *capitalismo relacional.* Pero este tipo no es el primer "anarquista relacional" que he conocido que definía la anarquía relacional como "hago lo que me da la gana".
>
> Creo que la razón por la que anarquía relacional no me convence es porque sus practicantes a menudo parecen estar obsesionados con la *no-monogamia*. El anarquismo, para mí, va sobre todo de compromiso. De construir comunidades. Comunidades que rechazan las "reglas" del capitalismo, de la posesión, del empleo, de que hay miembros productivos e improductivos, de la competencia. Comunidades que en lugar de eso se decantan por los cuidados, la cooperación, la igualdad, el reconocimiento de que nuestras diferencias son nuestra fuerza y de que cada persona contribuya de acuerdo a sus habilidades y reciba de acuerdo a sus necesidades. Y de definir colectivamente las reglas que se adecúen a nuestra comunidad.
>
> La anarquía relacional para mí significa comunidad. De dos o más. Una comunidad que rechaza las *reglas* de las relaciones, de la heterosexualidad obligatoria, de la monogamia obligatoria, del derecho al sexo, matrimonio y crianza exclusivamente en pareja, y de la idea de que necesitamos relaciones románticas o sexuales para considerarnos seres completos.
>
> En virtud de esa definición, una relación anarquista es, antes que nada, cooperación y confección de nuestras propias reglas. No es una actitud egoísta sino de beneficio mutuo. Puede ser monógama si eso es lo que hace felices a las personas involucradas. Puede tratarse de amistad, romance, sexo o una selección de todo ello, pero, por definición, se tratará siempre de cariño y cuidado. Y diría que una relación anarquista es un sistema de apoyo mutuo contra el mundo opresor y capitalista que nos rodea. El mundo es un lugar muy jodido y opresivo que intenta dividirnos, pero hemos decidido apoyarnos para crear un espacio seguro entre las

42 «Relationship anarchy could be about so much more than the freedom to fuck», en queeranarchism.tumblr.com.

paredes que compartimos cuando las compartimos, ayudarnos en los días malos y en los años malos, recordarnos que estamos juntas en esto.

Ese "hago lo que me da la gana" *automáticamente-poliamoroso* y *libre-de-compromisos* no se parece en nada a todo eso.»

Como hemos visto anteriormente, el contexto cultural y la literalidad de muchas de las propuestas de Andie Nordgren y las demás personas que desarrollaron inicialmente el planteamiento de la anarquía relacional, sitúan claramente su origen en el ámbito del anarquismo (el anarquismo aplicado a las relaciones). Sin embargo, curiosamente, la mayor parte de la literatura, reseñas, referencias y artículos que se han publicado después la definen y abordan desde una perspectiva apolítica. Da la impresión de que la palabra anarquía, presente e inicial en la propia etiqueta, se hubiera vuelto inexplicablemente transparente, invisible.

Sin duda, la interpretación del concepto de anarquía prevalente en el actual universo simbólico mayoritario, profundamente errada, que la relaciona con el desorden, el caos y la confusión (en lugar de con el orden y la solidaridad sin el recurso a la imposición y a la autoridad) ha contribuido a esa general invisibilización, que sugiere incluso un cierto proceso psicológico de defensa a nivel colectivo.

La perspectiva de género

Un eje de privilegio especialmente relevante en el caso de la normatividad de las relaciones es, obviamente, el asociado al género. En primer lugar porque es una dimensión que atraviesa prácticamente todos los planos sociales y vitales, pero particular y significativamente en el ámbito relacional, porque aquí se expresa el primer eslabón de todo un arsenal de herramientas que aplica el patriarcado en su papel de control y subordinación estructural de las mujeres.

En occidente, el mito romántico hetero-monógamo ha sido en los dos últimos siglos la principal arma cultural que ha sostenido un esquema moralmente aceptable por amplias mayorías

sociales[43] que permite que las mujeres ocupen un lugar bien diferenciado, dedicadas a la reproducción, la familia y los cuidados. Un mito que sitúa a las mujeres en un pretendido lugar simbólicamente superior (son el objeto de la conquista de los hombres) pero cosificado y materialmente subordinado al mandato de ser atractivas y dignas del amor de los varones más poderosos. Que las coloca en el lugar de la competición con las demás mujeres, el de la permanente inseguridad y miedo a la decadencia de la belleza física, el del fracaso asociado a la soltería y el de la dulzura obligada y el manso sometimiento a las reglas, so pena de la marginación y de la expulsión de la carrera por ese ideal romántico a la más leve insurrección.

La naturaleza de las relaciones según esa construcción cultural omnipresente se manifiesta en forma de un esquema de adquisición, posesión, garantía, seguridad, blindaje y protección de la solidez de un vínculo. Una circunstancia vital que tiene un punto de partida: el enamoramiento, y se convierte en una posición a defender, un baluarte: la relación conyugal (monógama o no). No es casualidad que este vocabulario tenga resonancias bélicas, ya que es un constructo diseñado por los hombres y especialmente adaptado a las capacidades y aptitudes que se atribuyen a la masculinidad.

Los aspectos asociados a la feminidad hegemónica, como los cuidados o la comunicación, forman parte de lo cotidiano de las relaciones, pero se mantienen en un discreto segundo plano. Son procesos que se desarrollan de manera orgánica, continua. Es afecto, cariño, atención, amor, pero no es «La Relación». La relación en el planteamiento convencional es un objeto casi con vida propia, un proyecto, un enlace, una alianza, y no un curso cotidiano de intercambio de apoyo, de experiencias, de atenciones, afinidades, confidencias. No pretendo decir que una

43 Anteriormente, al menos desde la cultura helénica, en muchas partes del mundo y durante diferentes periodos históricos (salvando interesantes excepciones) similares objetivos se imponían mediante el argumento de la inferioridad de la capacidad intelectual y del carácter moral de las mujeres.

relación romántica no incluya todo esto (al menos durante un tiempo, y en algunos casos afortunados, sin fecha de caducidad), sino que la relación *no es* esto. La relación estereotipada está construida épicamente por los rasgos del cliché masculino, de objeto y propiedad, y no por los rasgos que se imponen en la socialización femenina, más humanos, de proceso y solidaridad.

La anarquía relacional —con su propuesta de no atender al aspecto prescriptivo de la norma que define cada vínculo, como un objeto o como una caja con su etiqueta pegada— conduce a una consideración de las relaciones como desarrollo, evolución, transformación. A un «hacemos» o «nos apetece hacer» y no a un «somos» o «queremos (o creemos) ser». A una senda donde las inseguridades y las carencias son puntos del camino, del mismo modo que lo son las emociones, las pasiones y las complicidades, y no rasgos propios de una condición o de un estado (civil). Sin esos resortes de control accesibles como palancas de un artefacto coercitivo: la amenaza del fracaso, el miedo a la soledad, a la exclusión o a quedarse sin etiqueta pegada, el patriarcado pierde un arma fundamental, un arma que reside en cada feliz (o resignada) e integrada pareja monógama heterosexual, apostada en su chalet adosado, casa de pueblo o piso de barrio.

Decía Kate Millet, la principal representante de la segunda ola del feminismo en Norteamérica, en su obra más influyente, *Sexual Politics*:[44]

> «La institución principal del patriarcado es la familia. Es tanto un espejo como una conexión con la sociedad en su conjunto; una unidad patriarcal en un todo patriarcal. Mediando entre lo individual y la estructura social, la familia ejerce control e impone la integración donde la autoridad política y de otros tipos son insuficientes. Como instrumento fundamental y unidad básica de la sociedad patriarcal, la familia no solo anima a sus propios miembros a ajustarse e integrarse, sino que actúa como una unidad en el gobierno del Estado patriarcal que dirige a la ciudadanía a través de sus cabezas de familia. Incluso en las sociedades patriarcales en las que tienen garantizados derechos legales de ciudadanía, las mujeres tienden a ser gobernadas exclusivamente a través de la familia y tienen poca o ninguna relación con el Estado.»

44 K. Millet (1970), *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 2010.

La lógica del éxito, de la competitividad y del individualismo a dos es una carrera en la que gana el más fuerte, una contienda hecha a medida para reforzar la estructura patriarcal capitalista (calcada en Estados con regímenes económicos diversos, igualmente patriarcales). Cuando los vínculos de calidad certificada: el amor, la pareja, la familia tradicional, se ven como recursos (escasos y exclusivizados) que hay que alcanzar y conservar, el resultado no puede ser otro que el de la ventaja y el control por parte de los miembros más privilegiados y por tanto el refuerzo de los ejes de opresión, especialmente el de género.

Remontarse a los orígenes del pensamiento anarquista resulta interesante y muy sorprendente al poner de manifiesto la ya larga historia de estas ideas y la sensación de que planteamientos expresados por mujeres hace ya más de un siglo resulten todavía provocadores y utópicos. Dejo para el apartado dedicado al anarcofeminismo un repaso ordenado y multitud de ejemplos, como las ideas de Mary Wollstonecraft, Voltarine De Cleyre, Emma Goldman y otras autoras en el sentido de reivindicar una emancipación de las mujeres mediante la solidaridad y el apoyo mutuo, el acceso a la educación y la contracepción, y la crítica de la familia nuclear, del matrimonio, de la maternidad, de la dependencia económica, de la marginalización y el menosprecio de las mujeres sin marido, de la cosificación y la hiper-sexualización.

En los últimos años, uno de los éxitos de los movimientos feministas es que haya empezado a instaurarse en la sociedad, poco a poco, la cultura del consentimiento. En ella, los límites individuales deben respetarse escrupulosamente y la libertad personal se defiende en forma de autonomía corporal y

emocional, es decir, de poder de decisión y agenda sobre el propio cuerpo. La expresión de estos límites ha de ser clara, pero sobre todo ha de interpretarse como una decisión firme, específica para el momento presente y las circunstancias presentes y, al mismo tiempo, revocable en cualquier instante. Esta cultura refleja perfectamente el carácter de la libertad que sostiene y alimenta la anarquía relacional. No es la libertad para hacer cualquier cosa que resulte placentera o provechosa sin pensar en las demás personas, de abusar de los privilegios de manera individualista o de tomar decisiones sin tener en cuenta a nadie, sino la libertad de decidir sobre el propio espacio, tiempo y cuerpo, manteniendo a la vez la consideración y el apoyo mutuo entre todas las personas de una red de afectos y vínculos, de acuerdo con los principios del anarquismo colectivo y solidario.

Pero, en el otro lado de la balanza, hay que recordar que, en esta sociedad, ni el anarquismo en su conjunto, ni la anarquía relacional, ni prácticamente ninguna conducta o esquema relacional, hoy, está libre de un inevitable sesgo machista. La historia del anarquismo se cuenta, se escribe y se piensa mayoritariamente en masculino. La anarquía relacional se plantea con vocación antipatriarcal e influencias *queer*, pero las prácticas a las que conduce están sujetas a los mismos gradientes de poder y privilegio que operan en la sociedad en general. Ninguna idea o propuesta va a acabar con los privilegios patriarcales. Lo máximo a lo que podemos aspirar a medio plazo es a reconocer la relevancia del género como factor determinante en todas nuestras prácticas y expresiones. Este libro está firmado en masculino y escrito desde una mirada masculina. Lo justificaré sonriente diciendo que es circunstancial, casual, que al menos lo reconozco y lo expreso. Y es verdad que reconocer la influencia del género en cada interacción relacional e intentar gestionarla, minimizarla, es un primer paso. Pero reconocer y rechazar un fenómeno no es lo mismo que pretender que no va a darse. Se da cada día y sus víctimas «circunstancial y casualmente» son siempre las mismas.

Críticas a la anarquía relacional

Lógicamente, no todo son adhesiones. Tanto desde el punto de vista ideológico como desde la experiencia vivencial, se plantean a menudo objeciones, dudas, dificultades, fracasos y decepciones. No todo el mundo comparte la idea de politizar lo personal y, por otro lado, las prácticas relacionales asociadas a un planteamiento anarquista exigen cambios vitales importantes que conllevan esfuerzos de comunicación, complicidad, compromiso y generosidad.

En primer lugar, la motivación política, como deseo de contribuir a una transformación social, es ajena a muchas de las personas que manifiestan interés por un estilo relacional no normativo. De hecho, como dice Laura Portwood-Stacer en su libro *Lifestyle Politics and Radical Activism*:[45]

> «Una posición purista antinormatividad corre el riesgo de reproducir el modelo liberal de libre elección que trata los actos individuales como expresiones puras de agencia personal, aunque las relaciones de poder sistémicas siempre están en funcionamiento al estructurar esos actos. Invocar este discurso es tanto desechar los obstáculos reales que trabajan en contra de la adopción de identificaciones y prácticas de oposición, como excusar a las personas cuando sus elecciones coinciden en reproducir las relaciones opresivas tradicionales. El efecto probable de un movimiento que pretende rechazar por completo las normas es la conservación invisible de las normas dominantes desde dentro y más allá de ese movimiento.»

Aunque en la mayoría de los casos no es precisamente el purismo antinormativo lo que genera reticencias por parte de colectivos no politizados y sin una mirada consciente acerca del género. Es el escaso reconocimiento de la existencia de estructuras de opresión como el patriarcado, la homofobia, la desigualdad

45 L. Portwood-Stacer, *Lifestyle Politics and Radical Activism*, Bloomsbury, Londres, 2013.

creciente en las sociedades capitalistas, etc., lo que más oposición genera a una interpretación libertaria pero solidaria de las nuevas propuestas de esquemas relacionales. Quien no es consciente del alcance de estos ejes de opresión, que atraviesan las sociedades y que suman sus efectos posicionando a algunas personas en lugares de privilegio y a otras bajo múltiples gradientes de dominación, considera que tiene derecho a la libertad de acción desde su posición, habitualmente de poder, y que las normas solo representan un estorbo.

Para las personas privilegiadas en las dimensiones hegemónicas es difícil reconocer (en el sentido de percibir) su posición o la existencia misma de estos ejes de poder. Esto es así no solo por falta de motivación para hacerlo (suponiendo incluso un mínimo grado de honestidad intelectual) sino por la naturalización que la hegemonía cultural impone a esos privilegios: la sensación de «porque yo lo valgo». Así, una actitud muy habitual en la práctica responde a la asunción de que todas las personas tenemos las mismas posibilidades para ser felices, comunicar, socializar, atraer, liberarnos de nuestros miedos, carencias e inseguridades. A partir de esa lectura, la tentación en la que se cae a menudo es la del libre mercado de las relaciones: cada palo que aguante su vela. Obviamente, en esos casos, una interpretación de la anarquía relacional en los términos que estoy desarrollando en este libro no es sino un molesto Pepito Grillo y una complicación innecesaria y por tanto la respuesta es del estilo de «¡siempre politizándolo todo!» La versión relacional de un antiguo y triste cinismo totalitario: «haga usted como yo y no se meta en política».

La segunda crítica (la primera era la duda sobre la necesidad de una visión política de lo personal) me resulta mucho más relevante y trascendente, y hace referencia a la dificultad y al considerable grado de compromiso y dedicación que representa la transición a un modelo relacional anarquista para una persona que ha nacido y crecido en una sociedad donde la monogamia estructural en serie (aunque sea en realidad aparente, por la frecuencia de los episodios de infidelidad) y el heterocentrismo

patriarcal (también imperfecto debido a las prácticas de ruptura más o menos clandestina de la hetero-norma) son, no solo dominantes, sino prácticamente los únicos referentes disponibles de forma amplia. No es fácil hacer frente a la ubicua idea de la pareja como constructo social básico. Superar (de verdad) las fuertes y arraigadas emociones que habitan el complejo sentimiento de los celos requiere a menudo trabajo, disciplina y fracasos. Lo mismo que exige poner el principio de no autoridad y la agencia y bienestar de las demás personas al mismo nivel que las necesidades propias de seguridad y confort o los flechazos y enamoramientos. Todas estas dificultades son reales, aparecen reiteradamente en el día a día de las relaciones y prácticas no normativas y las desarrollaré a fondo en el capítulo 5.

La cultura en la que he crecido es como un punto de partida multidimensional que establece los límites y las fronteras de adónde puedo llegar incluso esforzándome al máximo por estirar los diferentes elementos éticos, estéticos, intelectuales y emocionales. Son estiramientos dolorosos, que me sacan de la comodidad postural, del confortable respaldo de mi entorno, de la protección de la corriente central que me exime de remar todo el tiempo para mantener la trayectoria.

Y la sostenibilidad material y económica tampoco se libra de este abrazo del oso cultural. A corto plazo, para muchas personas resulta duro renunciar al apoyo del núcleo familiar para embarcarse en una aventura de búsqueda de otras formas de coexistencia y cuidado mutuo, normalmente sin referentes cercanos, en la que todo puede saltar por los aires en cualquier momento porque no hemos experimentado una asimilación cultural de las nuevas condiciones, ni tenemos experiencia en cómo dar los pasos necesarios, ni sabemos hacia dónde darlos ni adónde pueden llevarnos.

Pero quizá lo más complicado, una vez tomada la decisión, no es mantener las conductas y prácticas cotidianas en la línea que me he marcado (para intentar ser feliz, hacer honor a mis principios éticos y cuidar a la gente que me rodea) sino evitar que en mi proceso de pensamiento aparezcan constantemente

las expectativas asociadas a mi construcción cultural. Y las expectativas pueden ser los ingredientes más tóxicos, destructivos y complejos de todo el cóctel de obstáculos e impedimentos hacia un cambio de esquema relacional.

Otra objeción que puede suscitar el planteamiento de la anarquía relacional tiene que ver con el riesgo que conlleva la percepción de esta propuesta como un paso más allá en comparación con otros esquemas de relaciones no normativas, como la última frontera a superar, como el verdadero horizonte de quienes han desafiado algunas de las pautas relacionales hegemónicas pero no han llegado (irónicamente) al empíreo de los vínculos, a la esencia divina del querer libre y solidario.

Efectivamente, el peligro de la deslegitimación de otros modelos contrahegemónicos, que pueden mantener más componentes normativos o suponer alternativas menos ambiciosas o radicales, es real y se manifiesta con frecuencia con consecuencias negativas. Cada persona decide en función de sus intereses, posibilidades y circunstancias hasta qué punto puede o quiere desafiar la normalidad social. Presentar la anarquía relacional como la versión «buena» de las relaciones abiertas, del *swinging,* del amor libre, del poliamor o de las no-monogamias consensuadas tiene como efecto secundario una censura o una reprobación de estos u otros esquemas que conllevan en realidad procesos de ruptura interesantes y muy importantes. Cualquier impugnación de los criterios universales que impone la norma representa una grieta estimable en el edificio hegemónico que creo que hay que valorar siempre en positivo.

Entrando más al detalle, este fenómeno se produce en cascada cuando, por ejemplo, desde el relato poliamoroso se desprecia a las parejas abiertas o al colectivo *swinger* por superar la norma de la exclusividad sexual pero no la de la exclusividad afectiva. Cuando en defensa del poliamor no jerárquico se cita la dudosa validez ética de los consensos que implican poder de veto de unas relaciones sobre otras. O cuando desde la anarquía relacional se critica la amatonormatividad del poliamor (incluso el no jerárquico), el foco que se centra en el número de relaciones y no en su naturaleza, o la tiranía de los consensos que perpetúan el pensamiento monógamo, y la distinción entre los vínculos de amistad y los basados en la autoridad y la cesión de la soberanía personal (efectivamente, como yo estoy haciendo en estas páginas).

En este sentido, creo que la fórmula más razonable es la que conduce a un discurso que defienda los matices y las aportaciones de la propuesta propia, pero que destaque al mismo tiempo el valor de todos los esquemas que desafían la normatividad, en tanto suponen referentes vivenciales útiles (siempre extraordinariamente necesarios) y pueden adaptarse a las necesidades de diferentes personas con distintos puntos de partida, niveles de implicación, posibilidades de tránsito a nuevos modelos y capacidad (o deseo) de adaptación.

Y en cuanto a las críticas de fondo, sobre los aspectos sustanciales de la propuesta de la anarquía relacional, cabe destacar la que plantea que es posible rechazar la amatonormatividad sin necesidad de borrar las fronteras entre los que se perciben convencionalmente como diferentes tipos de relación, ya que son etiquetas que pueden proporcionar seguridad y equilibrio a algunas personas. De hecho, se trata de una crítica que considero acertada en parte (con el matiz de que son siempre una seguridad y un equilibrio aparentes) y que tengo en cuenta en la formulación desarrollada aquí.

La idea que propongo en este sentido, y que aparece reflejada a lo largo de los diferentes epígrafes y capítulos, es que el uso de etiquetas descriptivas es compatible con la visión anarquista de las relaciones. Sin embargo, planteo que no lo es la utilización de categorías para los vínculos en forma prescriptiva, como espacios acotados que delimitan lo que se puede y debe hacer y lo que no, lo que se puede y debe esperar y lo que no. Aunque estos límites tomen forma de acuerdo libre. Porque estas categorías preceptivas y restrictivas son el marco y el sustrato de una dinámica de sometimiento y autoritarismo. Heredan del esquema amatonormativo el concepto de frontera que marca la línea divisoria entre una situación afectiva y

otra. Estar en el lado correcto depende de que se cumplan ciertas expectativas (estructurales en la monogamia, particulares y consensuadas en las no-monogamias éticas). El compromiso, el apoyo, los cuidados y el respeto a los límites (ingredientes en mi opinión siempre imprescindibles) no son en ese caso producto de una solidaridad básica de raíz filosófica y de principios, sino rasgos asociados exclusivamente a estar dentro de esa frontera relacional.

Finalmente, me parece muy importante dejar claro que la anarquía relacional no es una solución. Ni como modelo relacional para las cuestiones personales, ni como germen de una revolución propiamente dicha, en la medida en la que, por ejemplo, una manifestación o una protesta no resuelve automáticamente la injusticia que denuncia. Pero es una de las herramientas a nuestro alcance para cambiar las cosas. Es un referente, y los referentes sirven para que algo exista, pues lo que no tiene nombre —de alguna manera— no existe.

¿Para qué, para quién y en qué medida puede ser útil? Para mí lo ha sido y para muchas otras personas que conozco también, de manera más consciente y directa o más sutil e indirecta, pero real. Ha contribuido a que nuestra forma de vivir esté más en consonancia con nuestra forma de pensar, de sentir y de ser felices. Ha evitado derivas individualistas; corazas emocionales; disonancias entre lo que pensábamos, lo que sentíamos y lo que hacíamos; ha cambiado un «lo siento, no soy del todo normal», con la cabeza baja, por un «yo me relaciono de otra manera y me gusta», con ojos brillantes e ilusión en la mirada. No es una solución mágica, pero sirve. A algunas personas nos sirve.

1.5 ¿Qué *no es* la anarquía relacional?

A veces es interesante enriquecer una perspectiva mediante la descripción de sus visiones complementarias. Especificar lo que podría ser, pero no es. Lo que podría ser por cercanía semántica, por plantear una confusión frecuente o por constituir una noción más amplia o más estrecha. El objetivo es clarificar, y el riesgo, lo que no pretendo, es establecer una definición por oposición: que subrayar una serie de alteridades nos lleve a delinear una identidad que acabe funcionando de nuevo como una jaula.

Para empezar, la anarquía relacional se opone a la jerarquía relacional. Está tan alejada de la estructura monógama, que es hegemónica en el occidente capitalista y en muchos otros lugares, como de las poligamias religiosas o tradicionales ligadas a estructuras igualmente normativas (tanto poliandrias como poliginias) que se dan en diferentes culturas (también en occidente, como es el caso de las comunidades mormonas). No se trata de establecer comparaciones o execrables supremacismos culturales sino de reivindicar el carácter laico y no normativo del marco anarquista, que es en todo caso más afín a algunos usos culturales de pueblos denominados indígenas que han sido considerados primitivos precisamente por las doctrinas de esas culturas más extendidas y dominantes.

En términos ideológicos, la anarquía relacional no es en absoluto una exaltación del individualismo y la libertad en el sentido de rechazo al compromiso y la solidaridad. No está relacionada con la tradición liberal. Del mismo modo que la solución a los sueldos de miseria no es el pluriempleo, la respuesta al problema de la pareja normativa como burbuja que aísla e impide que los vínculos formen una red de apoyo, cuidados y complicidades, no es la «libertad» para multiplicar las burbujas.

La anarquía relacional no define explícitamente unas prácticas sexoafectivas, por tanto no es un tipo de no-monogamia ética o consensuada, categoría que englobaría, entre otras, las prácticas *swinger* (conocidas también como «liberales» por las personas y colectivos que las ejercen, consistentes en actividades sexuales conjuntas de la pareja con otras personas o parejas), las relaciones abiertas (sexo tolerado fuera de la pareja, pero siempre sin componente afectivo) y el poliamor, tanto jerárquico como no jerárquico (aceptación de la posibilidad de múltiples parejas sexoafectivas con unas relaciones subordinadas a otras o con todas ellas en condiciones de igualdad).

La posibilidad de mantener relaciones no monógamas constituye un efecto secundario de los planteamientos anti-normativos de la anarquía relacional. La exclusividad sexual y afectiva como mandato no es admisible en la anarquía relacional porque supone una coacción o un derecho de veto, no porque exista una inclinación inherente a un número de relaciones concreto. («mono», «no-mono» o «poli»). Obviamente, esta propensión a la multiplicidad de relaciones sí aparece de forma directa, como enfoque principal, en el conjunto de planteamientos autodenominados no-monogamias.[46] En otras palabras, tanto las relaciones monógamas como las no monógamas caben en el paradigma de la anarquía relacional. La monogamia estructural no encaja, sin embargo, porque implica un menoscabo normativo de la autonomía personal. Porque establece unos mandatos culturales que marcan los compromisos de antemano y eso no permite que sean voluntarios, responsables y autogestionados. Por ejemplo, el compromiso de fidelidad sexoafectiva de mi propia persona, si es producto de mi decisión personal tras una reflexión compartida, es compatible con la anarquía relacional,

46 Tal como expresaba Gesa Mayer en el resumen de su ponencia para la edición de 2017 del congreso Non-Monogamies and Contemporary Intimacies Conference (NMCI): «En los últimos años, el concepto de poliamor no solo ha ganado popularidad, sino que también ha sido objeto de escrutinio. El cuestionamiento crítico por parte de los defensores de la anarquía relacional ha reprochado al poliamor que aborda únicamente algunas cuestiones, que es intrínsecamente jerárquico, que está basado en una sobrecarga de la regulación en vez de en la espontaneidad y la confianza, que se ha configurado como un estilo de vida apolítico de los privilegiados, y que afirma los principios clave del amor romántico. Desde este punto de vista, el poliamor parece fomentar la normatividad en lugar de desafiarla. (...) Se presta especial atención a la cuestión de si el poliamor calca o, por el contrario, deconstruye el ideal del amor romántico y su tendencia a formar parejas, y la separación de la sexualidad y la amistad. Argumentar que el poliamor y otras no-monogamias no pueden ser abordadas adecuadamente por una crítica simple, ya que albergan una diversidad de deseos, constelaciones y discursos. Aunque definitivamente no son inmunes a la normatividad, estas multiplicidades polifacéticas subvierten ingeniosamente algunas de las categorías y límites anticuados que han determinado las relaciones e intimidades hasta ahora.»

pero no lo es la exigencia a otras personas de exclusividad o de cualquier conducta específica, más allá de aquello que afecte a mis límites personales y corporales. Hablaré en profundidad de compromisos y límites más adelante.

En términos fenomenológicos, la anarquía relacional no es una propuesta mística e iluminadora que pretenda liberar al ser humano y revelar la verdad, señalar las trampas que nos tiende el amor, la pasión y la carne, y mostrarnos el camino a un nivel más alto de consciencia relacional. Tampoco es una fórmula positivista a ultranza que juzgue y desprecie los universos inmateriales subjetivos de las personas y sus consecuencias emocionales. La anarquía relacional no es un modelo que impugne el valor de los vínculos, la importancia del amor y del compromiso (autoconstituido de manera personal o compartida, no heredado o estructural), o subestime la profundidad de los sentimientos, de las pasiones y las emociones, de la intimidad, la confianza y la unión para cuidarse, apoyarse y quererse, sino justamente todo lo contrario. No promueve el individualismo emocional, sino que lo enfrenta desde la máxima apertura posible. En este sentido, tampoco es una opción cínica para salvarse de las decepciones.

La anarquía relacional no es una ocurrencia imprudente que proponga nuevos modelos de relación, sustituyendo de manera arbitraria unas normatividades por otras. No invalida el amor, el deseo o los deseos, sus orientaciones, las identidades..., estableciendo una normatividad represora. No es una reformulación ética improvisada, sino el producto de un pensamiento forjado y compartido por generaciones de autoras, autores, activistas y organizaciones de vocación anarquista, a través de experiencias, esfuerzos, sacrificios, fracasos y éxitos a lo largo de los dos últimos siglos, aplicado ahora a una hipótesis de construcción social en la que la utopía se focaliza en los vínculos como germen de una nueva forma de organización colectiva y no como mero resultado de esta.

La anarquía relacional no es una disciplina moralista que condene el enamoramiento o la exaltación pasional, del mismo

modo que los puritanismos inquisitoriales condenan y han condenado históricamente las conductas sexuales libres, el uso del alcohol, el de los psicotrópicos alucinógenos, etc. Los estados emocionales más o menos alterados asociados a la euforia amorosa, los procesos de idealización, de proyección, de ilusión, de ansiedad y ensoñación no son seguramente muy recomendables para la supervivencia cotidiana o para tomar decisiones importantes (como no lo es la embriaguez o una experiencia psicodélica para conducir un vehículo, por ejemplo), pero pueden constituir una exploración legítima de nuestros límites, del abandono o la entrega a un ejercicio indagatorio o del simple goce de una libertad personal irrenunciable.

Más allá de modelos y esquemas de relación, la gestión de cuándo, cómo y dentro de qué límites se llevan a cabo estas conductas o experiencias es lo que define si existe el peligro de consecuencias negativas importantes (físicas o anímicas) o simplemente hemos disfrutado de una estimulante posibilidad más con la intensidad que la vida ofrece y merece.

Por último, la anarquía relacional no es una fantasía extravagante que niegue la fragilidad de las personas que han sufrido o sufren, bien debido a la violencia estructural de la construcción de las identidades en esta sociedad o bien por violencias y carencias padecidas de manera personal, y las deje fuera de un supuesto modelo superior e innovador o, peor aún, las hostigue y mortifique cada día por no ser capaces de surfear sobre esta «fresca, rompedora y espumeante ola de modernidad». Los celos, la necesidad de sentirse especial y único o única, la sensación de abandono ante la soledad, la dificultad para disfrutar de un recogimiento elegido y saludable, para sobreponerse a las sensaciones de desamparo, tristeza, a los fracasos, a los rechazos... no son muestras de maldad o torpeza. No son taras ni indicios de falta de madurez o ausencia de voluntad de mejorar. No son defectos de los que haya que avergonzarse por no estar a la altura de las expectativas que define una innovadora doctrina de vanguardia.

No. Son conductas que requieren apoyo y solidaridad, principios básicos del pensamiento anarquista. También exigen

importantes dosis de introspección, comunicación y asertividad para evitar que las necesidades y las heridas sean la justificación de pautas autoritarias. Es muy fácil que las prácticas cotidianas lleven a confundir cuidados con sometimiento. Ocurre constantemente. Convertir la aflicción en coacción es casi inevitable si no hay una alerta y una presencia constante de referentes claros. La anarquía relacional pretende contribuir precisamente a la construcción de esa figura de referencia, una baliza siempre visible que recuerde al mismo tiempo la importancia de la fraternidad y el riesgo de la tiranía. Porque las dinámicas coercitivas no son sostenibles y acaban lastimando más que ayudando o bien se convierten en peligrosas opresiones a largo plazo.

2
Perspectiva cultural e histórica

«Qué linda época aquella en la que decíamos revolución.»
Mario Benedetti, *Haikus*, nº 198, Inventario III.

2.1 Autoridad, familia, propiedad privada y anarquismo

En 1884, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*,[47] Friederich Engels plantea que los esquemas de autoridad de las sociedades modernas provienen de la transición neolítica de la caza y la recolección en grupos humanos cooperativos al cultivo y la ganadería, y con ello a la aparición del concepto de propiedad. Esto habría provocado el paso de unas sociedades nómadas y matrilineales, donde la descendencia estaba exclusivamente ligada a la maternidad, a unas sociedades sedentarias basadas en el Estado y en la familia nuclear patrilineal.

Efectivamente, es posible que la capacidad de imaginar la noción de propiedad de bienes a largo plazo apareciera con el sedentarismo. Por otro lado, la convivencia con el ganado en recintos acotados, donde animales machos y hembras podían mantenerse separados, quizás llevó a intuir o confirmó y generalizó la idea de que existe una relación entre actividad sexual y reproducción, y por tanto el concepto de paternidad.[48] La combinación

47 F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Alianza, Madrid, 2013.

48 C. Ryan y C. Jethá, *En el principio era el sexo: los orígenes de la sexualidad moderna. Cómo nos emparejamos y por qué nos separamos*, Paidós, Barcelona, 2012.

de estos dos rudimentos racionales: la propiedad y la paternidad, junto con la posibilidad material, física, por parte de los hombres de ejercer el control sexual y reproductivo sobre las mujeres, sería el germen de la estructura familiar nuclear patriarcal presente en la mayoría de las sociedades que hoy prevalecen a gran escala en el mundo. Esta estructura ha tenido el papel histórico de garantizar la conservación de la propiedad y su titularidad por parte de los hombres como grupo dominante a través de las generaciones. Complementariamente, surgen el Estado, las leyes, los dogmas y los órdenes morales doctrinarios como garantías de la defensa efectiva de este esquema. El Estado y las jerarquías militares, hieráticas y religiosas, en sus diferentes formas, serán los depositarios del monopolio de la autoridad mediante la coerción de las leyes, los castigos, las amenazas sobrenaturales y el pecado.

El planteamiento anarquista

El planteamiento anarquista social confronta esa organización fundamentada en la familia como sujeto de la propiedad a largo plazo, en la autoridad del Estado como depositario de la coacción legal basada en la fuerza y en el poder de la Iglesia y otras jerarquías religiosas como fuentes de coerción moral con base en la superstición. Propone alternativas que sustituyen las instituciones y la jerarquía por la articulación de mecanismos de autogestión, con las normas y decisiones acordadas colectivamente y los recursos generados y repartidos en función de las capacidades y necesidades de las personas.

En el ámbito económico, la organización anarquista autogestionada estaría basada en la asociación y la cooperación, y no en la competición y la acumulación de bienes. El mantenimiento funcional del esquema social asociativo-cooperativo debe estar arraigado en la voluntad racional de las personas y no ligado a una dinámica, de nuevo, de coerción o coacción por parte del colectivo, de otros individuos o de las instituciones que los representen. El otro elemento funcional básico es la solidaridad o ayuda mutua entre iguales, siempre de carácter libre, recíproco y basada en un equilibrio directo entre recursos y necesidades.

En 1918[49] Bertrand Russell definía así el anarquismo:

«El anarquismo moderno, en el sentido que usaremos aquí, está asociado con la creencia en la propiedad comunal de la tierra y el capital, y por lo tanto es, en un aspecto importante, similar al socialismo. Esta doctrina se llama apropiadamente comunismo anarquista, pero como abarca prácticamente todo el anarquismo moderno, podemos ignorar el anarquismo individualista por completo y concentrar la atención en la forma comunista. Tanto el socialismo como el comunismo anarquista han surgido de la percepción de que el capital privado es una fuente de tiranía de unos individuos sobre otros. El socialismo ortodoxo cree que el individuo será libre si el Estado se convierte en el único capitalista. El anarquismo, por el contrario, teme que en ese caso el Estado pueda simplemente heredar las propensiones tiránicas del capitalista privado. Por consiguiente, busca un medio para conciliar la propiedad comunal con la mayor disminución posible de los poderes del Estado y, en última instancia, con la abolición completa del Estado. Ha surgido principalmente dentro del movimiento socialista como su ala de extrema izquierda.»

El anarquismo hoy

Cien años después —un siglo de propuestas, reflexiones, experiencias y lucha— ¿está hoy en día agonizando el anarquismo? ¿se está extinguiendo esta noble aventura intelectual y política de la humanidad y sus pueblos? La visión que ofrece Laura Portwood-Stacer,[50] entronca con el presente y se proyecta hacia el futuro:

«La filosofía central del anarquismo es que el bienestar humano está mejor asegurado por una sociedad descentralizada, no jerárquica y radicalmente democrática. El anarquismo busca un cambio revolucionario en la sociedad existente en pos de un mundo más justo. Aunque la anarquía es a menudo mal percibida como sinónimo de caos o violencia, denota solo una ausencia de jerarquía. El anarquismo no está en contra de la organización o de la estructura, sino que se opone a las organizaciones o estructuras que se basan en relaciones desiguales de poder o que se mantienen bajo coacción. Debido a su crítica de la jerarquía, los grupos anarquistas a menudo trabajan en solidaridad con los feministas, antirracistas, socialistas, ambientalistas y cualquier otro movimiento radical y progresista que comparta este planteamiento. El capitalismo y el Estado son los principales blancos de la crítica de los anarquistas, ya que estas estructuras son vistas como una forma de autoridad que centraliza el poder en personas e instituciones que no rinden cuentas a quienes están sujetas a él. Las ideas anarquistas también critican otros sistemas de opresión, como el patriarcado y el colonialismo. Por lo tanto, intervienen en los crecientes desafíos al autoritarismo en muchas esferas culturales, no solo en el capitalismo de libre mercado o en los gobiernos estatales. Como propuesta positiva del proyecto anarquista, la idea es cultivar formas sociales que promuevan relaciones igualitarias de asociación voluntaria y libertad de expresión creativa para todos. Mientras que el anarquismo es claramente una filosofía utópica, también es una filosofía para el aquí y ahora.»

Y otras miradas actuales son la del la del periodista Rafael Cid:[51]

«Hoy el anarquismo sigue vivo, pero sin denominación de origen, ni clichés, ni carnets, y aparece polinizándolo todo como la principal alternativa vital al oxímoron de la "democracia capitalista". Tanto a nivel colectivo como en el ámbito

49 B. Russell, *Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, Cornwall Press, Cornwall, 1918 (ed. cast.: *Los caminos de la libertad*, Orbis, Barcelona, 1982).

50 L. Portwood-Stacer, *Lifestyle Politics and Radical Activism*, op. cit.

51 R. Cid, «80 años de la revolución española. VIVIR la utopía», *Rojo y Negro Digital*, 2016.

individual, el activismo emancipatorio se ha instalado en la vida real, hermanando redes de apoyo mutuo, acción directa y autogestión que "crecen a cada instante" para constituir un nuevo imaginario social a escala humana. Aún a riesgo de caer en el vicio del presentismo, podría decirse que ese aliento vital ha terminado contagiando a otras tradiciones culturales, teóricamente distintas y distantes, como las "primaveras árabes". Un amotinado egipcio de la Plaza de Tahrir razonaba así su experiencia en un blog: "Nos dimos cuenta de que, de hecho, la organización estatal era la desorganización máxima, porque se basaba en la negación de la facultad humana de organizarse".»

O la del teórico e historiador anarquista Miquel Amorós:[52]

> «Por anarquismo entiendo mejor una aspiración a una vida plena, fraternal y comunitaria, sin instituciones que escapen al control de la colectividad, donde los vínculos entre las personas sean directos e igualitarios, no mediados por cosas. En la medida en que las luchas sociales se orienten hacia esa meta y utilicen medios que no la contradigan, el anarquismo tiene futuro.»

En cualquier caso, es evidente que en este momento, en el siglo XXI, el anarquismo no es la forma de regulación social predominante a gran escala en ningún territorio del mundo. Este hecho y la necesaria premisa de una voluntad universal, mantenida y unánime de cooperación, de ayudarse y usar los recursos necesarios sin actitudes de interés propio y codicia —difícil de imaginar en nuestras sociedades actuales— hacen que el planteamiento anarquista en su globalidad sea considerado utópico a corto plazo por parte incluso de los espíritus más revolucionarios. Pero si en lugar de pensar en la organización de una sociedad entera, aplicamos estos mismos elementos a

52 Entrevista de Jaime Gonzalo a Miquel Amorós para *Ruta 66*, julio 2016.

la estructura de nuestras relaciones, a la red de afectos y personas importantes en nuestra vida, ¿nos parece tan utópico? A mí un poco menos.

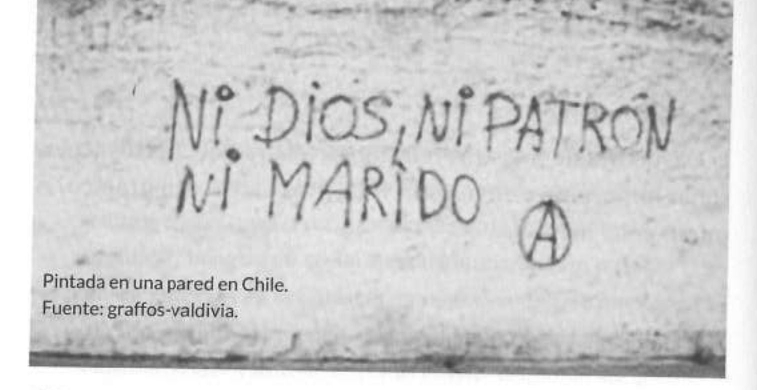
2.2 Feminismo y anarcofeminismo

He hablado de la concepción histórica del conglomerado Iglesia-Estado como recipiente del dominio exclusivo de almas, cuerpos y territorios, y del orden jerárquico de las instituciones y las personas. Ya desde su remoto origen, encontramos conexiones entre estos valores autoritarios y la visión patriarcal del mundo. En Antígona, magnífica exploración clásica de las relaciones de poder, escrita hace nada menos que 2.460 años, Sófocles pone estas palabras en boca de Creonte:

> «No hay desgracia mayor que la anarquía: ella destruye las ciudades, conmociona y revuelve las familias; en el combate, rompe las lanzas y promueve las derrotas. En el lado de los vencedores, es la disciplina lo que salva a muchos. Así pues, hemos de dar nuestro brazo a lo establecido con vistas al orden, y, en todo caso, nunca dejar que una mujer nos venza; preferible es —si ha de llegar el caso— caer ante un hombre: que no puedan enrostrarnos ser mas débiles que mujeres.»

Primeras autoras feministas

Frente al desarrollo en el siglo XIX y principio del XX de las ideas anarquistas que sugerían que el sistema patriarcal estaba ligado a la existencia del Estado, la Iglesia y las clases sociales, y que lo prioritario era acabar con estas estructuras para que, como consecuencia, desapareciera el patriarcado, nacen las primeras miradas feministas dentro del anarquismo. De hecho, fue en ese caldo de cultivo anarquista donde se vinculó por primera vez lo personal con lo político, donde se abordó el amor libre y la emancipación sexual de las mujeres a partir de una injusta subordinación secular enraizada en la moral religiosa, el poder



Pintada en una pared en Chile.
Fuente: graffos-valdivia.

del estamento clerical, la institución del matrimonio y la dependencia económica y legal que esta consagraba.

Por otro lado, hubo aspectos que se mantuvieron todavía intocables en aquellos momentos. La audacia transformadora y el ansia de justicia e inclusión sometieron a la crítica anarquista la familia, que se llegaba a calificar de trampa amorosa, la postergación de las mujeres en el relato histórico, el desprecio de la sexualidad femenina, la negación de su placer y muchas otras cuestiones, pero, sin embargo, no consiguieron socavar baluartes morales como el aborrecimiento de la homosexualidad ni la sacralización de la maternidad, la condena de la anticoncepción, la masturbación y el aborto.

Efectivamente, las visiones anarquistas de cómo serían las relaciones en una sociedad verdaderamente libre,[53] iban desde el reconocimiento de la unión monógama igualitaria y disoluble por la simple voluntad de una de las partes hasta la defensa de la posibilidad de uniones múltiples en las que una persona pudiera tener varias relaciones sexuales y afectivas simultáneas. Sin embargo, en ningún caso se planteaba la validez de que alguno de esos vínculos fuera entre personas del mismo sexo. La homosexualidad se mantuvo como un tabú infranqueable.

Y en cuanto a la maternidad, parte de la épica anarquista se centró en la madre luchadora, valiente, incansable. Esto llevaba a que cualquier acto de rebeldía o de autonomía que desafiara el destino trascendente de la mujer, madre y garante de la continuación de la raza, como el aborto o la anticoncepción, se viera como una perversión execrable.

53 L. Fernández Cordero, *Amor y anarquismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2017.

Otro personaje estereotipado en el relato anarquista finisecular del XIX es la prostituta, que se retrata como víctima de un sistema que provoca su trágico destino. Dentro de un discurso de un tono moralizante similar a los anteriores, se insta a los hombres anarquistas a no participar de esas prácticas burguesas y a no ser cómplices de la utilización de los cuerpos de las mujeres. En las publicaciones, a ellas en ningún caso se las anima a organizarse para defender sus derechos o a participar en la revolución, rara vez se les da voz y —cuando se hace— es para que puedan redimir su culpa y lamentar su infortunio. Más allá de esta ortodoxia moral, las mujeres militantes se consideraron compañeras de lucha de los hombres y hubo un reconocimiento general en el anarquismo de la opresiones política, económica y sexual a las que estaban sometidas, incluso por parte de sus compañeros anarquistas, que a menudo se reconocían opresores a la vez que oprimidos. Sabemos que algunos hombres firmaron textos como mujeres para visibilizar ese punto de vista (quizá cuando en las publicaciones no había autoras que pudieran o se atrevieran a hacerlo) y que, en otros momentos, algunas mujeres emplearon firmas de nombre masculino con diferentes objetivos. Sin embargo, para llegar a esa situación de relativo coprotagonismo de las mujeres en los movimientos anarquistas, hubo que superar importantes obstáculos. Para empezar, el considerado «padre fundador» del anarquismo, Pierre-Joseph Proudhon, fue un personaje marcadamente misógino —incluso para su época— y un furibundo enemigo de cualquier forma de emancipación femenina[54] (y también de cualquier avance en las expresiones amorosas y sexuales). Otros autores influyentes, como Bakunin o Engels, mostraron actitudes más abiertas en sus obras, pero finalmente las mujeres tuvieron que enfrentarse directamente al relato de sacrificada y pasiva víctima del sistema que será salvada por la lucha anarquista protagonizada

54 Proudhon planteaba que la mujer debía contribuir a la sociedad desde el espacio privado y que la revolución femenina tendría que darse contribuyendo mediante el trabajo doméstico.

por los hombres. De hecho, añadieron a su propio discurso la interpelación a los anarquistas para que dejaran de comportarse como opresores o salvadores y se transformaran en sus iguales: camaradas en la revolución.

La corriente histórica que se llamó feminismo burgués toma cuerpo en la Revolución Francesa con Marie Gouze, conocida como Olympia de Gouges, y su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadanía* de 1791 en respuesta a la *Declaración de los derechos del hombre y la ciudadanía* de dos años antes. El resultado fue inmediato. El 3 de noviembre de 1793 fue guillotinada por los jacobinos.

En esos mismos años, en Inglaterra, Mary Wollstonecraft luchaba por el derecho de las mujeres a la educación con obras como *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792. En el siglo siguiente, gran parte de las reivindicaciones y esfuerzos feministas se centraron en el derecho al voto. Las sufragistas tuvieron que esperar al final del siglo XIX y principios del XX para que los diferentes Estados democráticos empezaran a incluir el sufragio femenino pleno en sus legislaciones.

Por tanto, no fue exclusivamente el pensamiento anarquista el que abordó en esa etapa histórica lo que hoy denominamos opresión patriarcal. El feminismo burgués, el marxismo, el socialismo y el liberalismo consideraron la cuestión y la convirtieron en parte de su ideario, pero la efervescencia del movimiento anarquista social y su radicalidad en el sentido de considerar perentorias e inaplazables todas las luchas por igual, hicieron que la mayor contribución a esta primera fase emancipatoria se diera en la vanguardia del anarquismo.

En España, en 1889 se funda la primera organización feminista creada por mujeres y para las mujeres: la Sociedad Autónoma de Mujeres de Barcelona. En 1902 aparece *Humanidad Libre,* publicación quincenal anarcofeminista editada en València como órgano de la sociedad femenina de esa ciudad, en cuyo primer número se anunciaba la colaboración de Teresa Claramunt, Soledad Gustavo, María Caro, Rosa Lidón, Louise Michel y Emma Goldman, entre otras autoras (aunque también autores, en un



Periódico quincenal

Año I	ADMINISTRACIÓN Calle de Lepanto, 16, 4.º 1.ª	Valencia 1 de Febrero de 1902	PRECIOS 30 ejemplares . . . 1 peseta / Número suelto . . . 5 céntimos	Núm. I

En nuestro periódico aparecerán trabajos de colaboración de nuestras compañeras TERESA CLARAMUNT, SOLEDAD GUSTAVO, MARIA CARO, ANGELINA VIDAL, LUISA MICHEL, EMMA GODMAN, ANA M. MOZZONI, MARIA LOZADA, CONCHA SALA, GABRIELA ALCALDE, ANTONIA IZURIETA, ROSA LIDON y de cuantas quieran ayudarnos en nuestra labor regeneradora y nosotras juzguemos su ayuda de la índole de nuestra publicación, y de nuestros compañeros J. L. MONTENEGRO, P. KROPOTKINE, A. HAMON, F. URALES, A. LORENZO, L. BONAFULLA, E. MALATESTA, CHRISTIANO DE CARVALHO, CESAR PORTO, F. T. DEL MARMOL y de todos aquellos que nos los remitan y nosotras comprendamos ser dignos de su publicidad.

Os saludamos, preparadores de la felicidad humana. Nosotras, aunque débiles mujeres, nos consideramos fuertes en la convicción y en el sentimiento. Estaremos á vuestro lado en las contiendas regeneradoras, procurando educar á la mujer para que vuestro trabajo os sea menos pesado y más certero.

Así como tenemos lástima á los cobardes, como despreciamos á los hipócritas y convencionalistas, abrazamos á los valientes que, cual vosotros, desafían iras gubernamentales, represalias burguesas y hasta el desprecio de las masas ignaras.

Os saludamos, sí, para todos encariñarnos en la lucha que nos está reservada. Y cuando hayamos con nuestros sacrificios, llegado á la cúspide de nuestras aspiraciones, que son el ver un día á LA HUMANIDAD LIBRE de toda infamia y miseria, entonces nos daremos las manos en prueba de satisfacción por el triunfo alcanzado.

A lo que venimos

Nuestro emblema ya lo dice. Venimos con nuestro esfuerzo á ayudar á libertar á la humanidad, tantos siglos oprimida; venimos á cooperar á la gran obra que ha de asegurar el triunfo de nuestra redención.

Deseosas de poner término á todas las injusticias sociales, acudimos con nuestras energías al campo de la propaganda para el bien humano. Queremos que acabe el robo autorizado, la explotación del hombre por el hombre, toda especie de privilegios. No queremos que en el mundo haya tiranos ni tiranizados. Venimos dispuestas á luchar contra todo lo que sea propiedad privada, porque consideramos que es la causa principal de todas las desigualdades sociales existentes; venimos con nuestra piqueta á ayudar á la destrucción de los diques, que pretendan obstaculizar la marcha feliz y armónica de la humanidad.

Venimos, en fin, como misión más esencial nuestra, á ocuparnos de la mujer, de esa pobre víctima que, á pesar de haber sido cantada en mil tonos diversos y de haber sido idealizada y hermoseada por los poetas de tantos siglos, no ha dejado de ser la más ínfima de todas las víctimas, la más explotada y vilipendiada de todos los explotados y vilipendiados, anteponiéndose siempre en las sociedades monstruosa valla de los preconceptos al desarrollo de sus facultades mentales.

Desde generaciones lejanas, la mujer más que nadie, viene estando sujeta al capricho y á la soberanía de todos aquellos que han querido dominar y se han enseñoreado de los destinos sociales. Desde apartadas eras que la mujer se mueve bajo las furias de una dependencia avasalladora. La verdad jamás le ha sido dicha, la ciencia le ha sido negada, la luz de los conocimientos reales de la vida, se ha procurado siempre que no penetrase en su oscuro cerebro.

Pero, como la humanidad camina á través de los siglos conducida por el vehículo progreso, y como ese progreso nos indica cual es el camino que hay que seguir para la conquista de la felicidad completa de todos los seres, llegó hasta nosotros también la indicación de ese camino, por lo que, al mismo tiempo, en nuestra labor, procuraremos indicarlo igualmente á aquellas que quieran oirnos.

Por lo dicho se comprenderá á lo que venimos. A destruir una sociedad mala para rehacer otra nueva. A hacer de toda la humanidad una familia, en donde todos sus miembros tengan el derecho á la vida, correspondiendo á la sociedad con su cuota de producción para la armonización del consumo. Nada más.

La Redacción.

El obrero, pidiendo justicia, siempre justicia. Y este grito de justicia, cuyo eco suave, generoso, debiera atraer hacia sí el saludable beneficio de los sentimientos benévolos, queda ahogado por el silbido de las balas de los soldados que matan sin motivo, que ensangrientan las calles al más insignificante gesto de un oficial.

L. BONAFULLA

Portada del primer número de *Humanidad Libre.*

segundo plano). El único precedente es *La voz de la Mujer,* publicación pionera en el mundo aparecida en 1896 en Buenos Aires.

Otra publicación de referencia dirigida por una mujer, Soledad Gustavo, es *La Revista Blanca.*[55] Esta autora, cuyo nombre real era Teresa Mañé Miravent, maestra laica y anarquista,[56] escribió numerosas piezas sobre la emancipación de las mujeres

55 A. Prado, *Matrimonio, familia y estado: escritoras anarco-feministas en La Revista Blanca (1898-1936),* Fundación Anselmo Lorenzo, Madrid, 2011.

56 Y madre de Federica Montseny Mañé, la primera mujer titular de un ministerio en el gobierno español y una de las primeras en Europa Occidental.

en diversos ámbitos, incluyendo el de las relaciones. Por ejemplo «El hombre encuentra bien que se propague la libertad de la mujer, pero no tan bien que ella la practique. Al fin y al cabo, deseará a la mujer del prójimo, pero encerrará a la suya».[57]

Sin embargo, la etiqueta «feminismo» —que a finales del siglo XIX era aceptada y usada en algunos ámbitos libertarios— fue poco a poco excluyéndose del vocabulario anarquista y considerándose una corriente burguesa, dado que reclamaba, entre otras cosas, el derecho de las mujeres a participar en las instituciones del Estado (la intervención en política de partidos, el sufragio activo y pasivo, etc.), contribuyendo así a la perpetuación del sistema.

Alternativas al feminismo burgués

El discurso que hoy podríamos llamar anarcofeminista, además de incluir la lucha anarquista general, giraba en torno a la opresión ligada al matrimonio y a la cuestión de si era preferible abolirlo o reformarlo; al papel del amor como trampa destinada a turbar la razón y conducir al sometimiento de las mujeres; y a la Iglesia como cómplice del modelo que subyugaba al género femenino mediante el proselitismo y el miedo a infiernos y purgatorios.

Algunas cuestiones muy presentes en el feminismo actual ya aparecen en textos anarquistas del siglo XIX como estos de *La voz de la mujer* (1896) que recoge Laura Fernández Cordero en *Amor y Anarquismo*:[58]

> «Con paso lento y maquinal me dirigía no sé por qué calle hacia no recuerdo qué sitio, pensativa y cabizbaja, semipegada a la pared, con el solo objetivo de evitar encuentros y dicharachos, lo cual no conseguía, pues parece ser que los señores del sexo barbudo no se creen tales si no dicen al pasar al lado de una mujer algunas de esas frases estúpidas que constituyen el manoseado repertorio (...) callejero del arte de... pavear.
>
> (...) Tal desdén se refleja hasta en el lenguaje. Para significar todos los seres de nuestra especie decimos: el hombre, los hombres, la humanidad. La mujer está comprendida también a título inferior, y por lo mismo ni se la nombra.»

En ese efervescente principio de siglo XX, en otros continentes aparecen autoras como He Zhen (anarquista china que desarrolló parte de su obra en Japón) que plantean cuestiones que hoy en día también nos resultan familiares. Entre ellas, que el hecho de que haya mujeres poderosas en el ámbito político, económico y social, más allá de suponer en primera instancia un aparente elemento de justicia, crearía y normalizaría una nueva estructura de opresión. Es una idea llamativamente presciente que, un siglo más tarde, nos puede evocar personajes contemporáneos como Margaret Thatcher, Marine Le Pen o Esperanza Aguirre. Efectivamente, He Zhen, en 1907, escribía:[59]

> «La mayoría de las mujeres están ya oprimidas tanto por el gobierno como por los hombres. El sistema electoral simplemente incrementa su opresión introduciendo un tercer grupo de poder: las mujeres de la élite.»

En los Estados Unidos de América, Helena Born, Marie Ganz, Mollie Steimer, Voltairine de Cleyre y Emma Goldman están entre las autoras más reconocidas en la historia del anarquismo. Esta última aparece en la mayoría de las monografías como una de las personas que más han contribuido a la difusión y comprensión de este movimiento. Su definición del anarquismo sugiere un punto de vista más interseccional, en línea con el hecho de que las mujeres estuvieron —y siguen estando— sometidas a los efectos de más vectores de opresión que los hombres:

57 Teresa Mañé, «Hablemos de la mujer», *La Revista Blanca*, 1923, cit. en G. Puente Pérez, «Al margen del feminismo: las vindicaciones de las anarquistas italianas y españolas por la liberación de las mujeres (1868-1939)», *Chronica Mundi*, 2017 .

58 Laura Fernández Cordero, *Amor y anarquismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2017.

59 He Zhen, «Women liberation», en Robert Graham, *Anarchism: a documentary history of libertarian ideas*, v. 1, Black Rose Books, Montreal, 2005.

«El anarquismo realmente implica la liberación de la mente humana del dominio de la religión; la liberación del cuerpo humano del dominio de la propiedad; la liberación de los grilletes y de la coerción del gobierno.»[60]

En su obra *Matrimonio y amor*,[61] define la unión matrimonial como una estructura de control, un engaño, una transacción en la que el hombre compra de por vida el nombre, la intimidad, la agencia y la existencia misma de la mujer. En ese texto, Goldman proporciona estadísticas que, con más de 100 años de distancia, apenas nos llamarían la atención hoy en día —si soslayáramos fechas y cifras— durante una lectura casual en una revista o en el suplemento dominical de un diario:

«(...) primero, que uno de cada doce matrimonios termina en divorcio; segundo, que desde 1870 los casos de divorcio han aumentado de 28 a 73 por cada mil habitantes; tercero, desde 1867 hasta hoy, el engaño como causa para divorciarse aumentó el 270.8 por ciento; cuarto, el abandono del hogar aumentó en un 369.8 por ciento.»

Emma Goldman combinó la producción de ideas y propuestas con un activismo incansable y una capacidad de contagiar su entusiasmo por la vida, la libertad y la revolución en contra de la autoridad y las opresiones. No en vano se la conoció como «la mujer más peligrosa de América».[62] Al otro lado del Atlántico, en la España de los años 30, en un contexto de avances sociales e intensa energía transformadora (y consecuente reacción fascista), aparece la organización anarquista *Mujeres Libres* con el objetivo de promover una doble lucha: la liberación de las mujeres y la revolución social, con ambos objetivos al mismo nivel.

60 E. Goldman, «Anarchism: what it really stands for», en *Anarchism and Other Essays*, Dover Publications, Nueva York, 1910.
61 E. Goldman, «Marriage and Love», en *Anarchism and Other Essays*, op. cit.
62 C. Bríd Nicholson, *Emma Goldman: still dangerous*, Black Rose Books, Montreal, 2010.

Llegó a aglutinar a 30.000 afiliadas que crearon redes de mujeres anarquistas y pusieron en marcha numerosas iniciativas, como centros de formación, de cuidados obstétricos, colectivos rurales, dinámicas de denuncia de comportamientos machistas y de defensa feminista, artículos de prensa, una revista y programas de radio. *Mujeres Libres* fue un ejemplo vivo de muchos aspectos centrales de la teoría anarquista, con un enfoque de búsqueda de la liberación colectiva mediante el empoderamiento, el apoyo asociativo, la solidaridad, la organización horizontal y la acción directa, confrontando la idea entonces dominante de que la liberación de las mujeres aparecería «automáticamente» a partir del triunfo de la revolución social. A lo largo del siglo XX, autoras como Margaret Mead, Simone de Beauvoir, Kate Millet o Marcela Lagarde avanzaron en los análisis del dominio estructural asociado a las relaciones de pareja y los vínculos amorosos. Dice M. Luz Esteban en su *Crítica del pensamiento amoroso*[63] que estos análisis:

«(...) aportan una crítica firme, rotunda, a ese amor que hace dignas de reconocimiento a las mujeres solo cuando aman abnegada y acríticamente. Con la perspectiva feminista aparece por primera vez en la historia de la humanidad el amor como algo que no es irremediable ni funciona como una avalancha que te arrastra y te arrasa la vida. Por primera vez aparece el amor como una experiencia en la que se puede intervenir, decidir, elegir, optar, características todas que tienen que ver con la libertad.»

Anarcofeminismo contemporáneo

En la última parte del siglo aparece ya explícitamente el término «anarquista-feminista» que después ha convivido con «anarcofeminista» y «anarcafeminista». Según Julia Tanenbaum,[64] una de

63 M.L. Esteban, *Crítica del pensamiento amoroso*, Bellaterra, Barcelona, 2011.
64 Julia Tanenbaum «To Destroy Domination in All Its Forms: Anarcha-Feminist Theory, Organization and Action 1970-1978», en *Perspectives On Anarchist Theory*, Institute For Anarchist Studies, AK Press, Edinburgo, 2018.

las primeras apariciones del término se dan en un editorial del periódico *It Ain't Me Babe* de agosto de 1970, una publicación que ejemplifica el «anarquismo intuitivo» del movimiento feminista radical estadounidense en ese momento de arranque de una significativa tendencia a visibilizar y a oponerse a todas las formas de subyugación y abuso. Muchas formulaciones teóricas iniciales de esa etapa, ya con la etiqueta del anarcofeminismo más asentada, aparecen en la revista *Siren* y en publicaciones de la editorial *Come! Unity Press*. El manifiesto publicado en *Siren* por Arlene Wilson *Who We Are: The Anarcho-Feminist Manifesto* pretendía subrayar el carácter diferenciado del anarcofeminismo haciendo hincapié en la lucha feminista contra la dominación de la religión, la familia y el Estado. Hasta su desaparición en 1973, *Siren* difundió trabajos que abordaban temas como la política prefigurativa,[65] el feminismo lésbico, la identidad y expresión de género, el binarismo de género como forma de autoritarismo y la inclusión de personas transgénero en el movimiento.

En resumen, el aspecto clave que vincula la teoría feminista radical con el anarquismo es la correspondencia del autoritarismo patriarcal con la estructura de la familia nuclear, que considera a las mujeres y a la prole como propiedad y les enseña a obedecer la autoridad en todos los aspectos de la vida, así como a ceñirse a los patrones de pensamiento jerárquicos patriarcales que están relacionados con el dominio y la sumisión. La alternativa que se ofrece frente a la jerarquía es la hermandad entre mujeres, que hoy se conoce como sororidad,[66] con relaciones

65 Según Carl Boggs, que propuso el término, es el deseo de encarnar en las prácticas políticas de un movimiento las formas de relación social, toma de decisiones, cultura y experiencias humanas que representan el objetivo a largo plazo. En C. Boggs, «Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control», *Radical America*, 1977.

66 Según Marcela Lagarde, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997, la *sororidad* «Es una experiencia que conduce a la búsqueda de relaciones positivas entre mujeres y la alianza existencial y política, para contribuir con acciones específicas a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mutuo para lograr el poderío genérico de todas y el empoderamiento vital de cada mujer». Un término complementario es el de *affidamento*, que



Un número de la revista anarcofeminista *Siren* y dos publicaciones de la editorial Come! Unity Press. Fuente: anarchiststudies.org.

basadas en la autonomía, la igualdad, la confianza y la amistad, forjando vínculos más profundos que las amistades masculinas basadas en pautas de relación competitivas. No se puede pasar por alto la fuerte resonancia de este discurso, introducido casi 50 años atrás, con la narrativa actual de la anarquía relacional.

Dice Julia Tanenbaum[67] que, para las feministas familiarizadas con el anarquismo, las conexiones entre la teoría y la práctica del feminismo radical y el discurso y activismo anarquista eran obvias. El feminismo anarquista fue básicamente un paso en el desarrollo teórico autoconsciente, y las feministas anarquistas creían que un análisis anarquista explícito y el conocimiento de la historia del anarquismo y su enfrentamiento a obstáculos empíricos y estructurales similares, ayudaría a las mujeres a superar la coerción de las élites y a crear grupos de trabajo estructurados que rindieran cuentas ante sus miembros, pero sin jerarquías. Construyeron un movimiento de mujeres independiente y una crítica feminista del anarquismo, junto con una crítica anarquista del feminismo. Para las anarcofeministas, el movimiento radical de liberación de las mujeres representaba un nueva oportunidad para la revolución, para confrontar formas de dominación y jerarquía personal y política. A diferencia de las anarquistas del siglo XIX y principios del XX, las feministas radicales de finales del siglo XX fueron feministas primero y anarquistas después.

incorpora a esa alianza la confianza y el afecto dentro del colectivo, como forma de gestionar la discrepancia y el conflicto

67 Ibíd.

2.3 La anarquía relacional y el anarquismo

Ya he mencionado que los conceptos de anarquismo y anarquía aparecen en el universo semántico mayoritario (hegemónico) con un sentido profundamente sesgado.
Un ejemplo de esta visión distorsionada lo aporta Carlos Taibo[68] refiriéndose a Jorge Fernández Díaz, ministro del interior de España, del gobierno de Rajoy entre 2011 y 2016:

ANARQUISMO. m. Conjunto de doctrinas de los anarquistas.
2. Conducta política destructora de la autoridad y subversiva del orden social.
ANARQUISTA. com. Persona que desea o promueve la anarquía. ¶ «¡Te sublevas, te pronuncias | contra un padre, y *anarquista* | te subes a la tribuna | para reclamar derechos | y para decirme pullas!» Bretón. *El qué dirán*, act. 1, esc. 1, *Obr.*, ed. 1883, t. 2, p. 159. ¶ «Y odiar en sus doctrinas reformistas | no menos al partido moderado | que a los cuatro *anarquistas*.» Espronceda. *Obr. poét.*, ed. 1851, p. 196.

ANARQUÍA. (Del gr. ἀναρχία, de ἄναρχος, falto de jefe.) f. Falta de todo gobierno en un Estado. ‖ **2.** fig. Desorden, confusión, por ausencia o flaqueza de la autoridad pública. ‖ **3.** Por ext., desconcierto, incoherencia, barullo, en cosas necesitadas de ordenación.
ANÁRQUICAMENTE. adv. m. De modo anárquico.
ANÁRQUICO, CA. adj. Perteneciente o relativo a la anarquía.
ANARQUISMO. m. Conjunto de doctrinas de los anarquistas. ‖ **2.** Conducta política destructora de la autoridad y subversiva del orden social.
ANARQUISTA. com. Persona que profesa el anarquismo, o desea o promueve la anarquía.

Anarquía. (Del gr. ἀναρχία; de ἀ priv. y ἀρχή, autoridad, imperio.) f. Falta de todo gobierno en un estado. ‖ fig. Desorden, confusión, por ausencia ó flaqueza de la autoridad pública.
Anárquicamente. adv. m. De modo anárquico.
Anárquico, ca. adj. Perteneciente ó relativo á la anarquía.
Anarquista. com. Persona que desea ó promueve la anarquía.

Recortes de diccionarios de final del siglo XIX y principios del XX.
Fuente: Nuevo tesoro lexicográfico de la Real Academia Española.

> «(...) unas palabras de esta estimulante figura intelectual que es el ministro del interior español, quien hace unos meses afirmó que había sido desactivado un grupo anarquista sorprendentemente bien organizado. Este buen señor, debería leer un manual de teoría política elemental: los anarquistas no están contra la organización, están contra las formas coactivas o coercitivas de la organización, que es algo "un poco diferente".»

Tirando de este hilo simbólico, podríamos decir que una visión anarquista de las relaciones no se posicionaría en contra de los vínculos personales (ni del afecto, del amor, del compromiso, de las emociones o de las pasiones) sino de las formas coactivas o coercitivas de relacionarse.

68 Diversas intervenciones y conferencias, por ejemplo «Decrecimiento / anticapitalismo», en arrezafe.blogspot.com.

El contrato social y el contrato conyugal

El anarquismo político identifica como principal elemento de autoridad y coerción al Estado. El contrato social (un contrato de adhesión, que no negocia cada contratante de manera individual) otorga al Estado la capacidad de promulgar leyes y de hacerlas cumplir. En los modelos de sociedad en que vivimos, esta capacidad es exclusiva, es decir, si un colectivo decide organizarse mediante otros códigos de conducta que contradicen en algún punto las leyes del Estado, este último tiene el derecho y la capacidad de reprimir esas conductas merced a la autoridad que el contrato social le confiere. Es una forma de organización con una normatividad centralizada. Me referiré a esto específicamente cuando use el término normatividad. Cuando las normas de convivencia son convenidas colectivamente, con la participación y opción de aceptarlas o discutirlas por parte de cada persona de forma individual, hablaré de autogestión.

La anarquía relacional comparte con el anarquismo político la mayor parte de los postulados en este sentido, pero cambia el foco de atención de las leyes y el Estado —en el anarquismo— a las pautas relacionales y la construcción cultural hegemónica de los vínculos —en la anarquía relacional—. Es decir, lo que se pone en duda no es el sometimiento a un contrato social y al derecho que de él emana sino el acatamiento de las normas morales y culturales que se plasman en las diferentes formas de relación preceptivas.

Estas formas de relación reciben denominaciones exclusivas, con fronteras bien definidas entre ellas, que definen regímenes de actuación fuertemente delimitados. Si nuestra relación es de pareja tenemos las obligaciones y los derechos (o expectativas de derecho) que corresponden a esa etiqueta. Son obligaciones y derechos que no hemos estipulado personalmente. Por tanto, nuestra relación es normativa. Si nuestro vínculo es de amistad, entonces tenemos las obligaciones y los derechos (o expectativas) correspondientes a esa horma relacional. Son también obligaciones y derechos que no hemos convenido explícitamente. Por tanto, de nuevo, nuestra relación es normativa. Y así sucesivamente, para todas las formas de relación culturalmente estereotipadas.

La anarquía relacional propone sustituir la normatividad por la autogestión de las relaciones. No desde el individualismo (el prefijo «auto», en este caso, se extiende a un colectivo, a una red relacional), sino desde los principios básicos que ya han aparecido en varias ocasiones, pero en los que vale la pena insistir: la ayuda mutua, la autonomía responsable, la horizontalidad, el rechazo a estructuras de poder encubiertas, la soberanía individual para asociarse o escindirse, la no representación de unas personas por otras y la no injerencia en la gestión ajena excepto para pedir que se cumplan los compromisos.

Es importante resaltar que solo con una actitud muy atenta y determinada podemos advertir y evitar que los parámetros de la autogestión encierren conductas y configuraciones de poder y autoridad. Las construcciones de posesión, control y sometimiento funcionan de manera subconsciente como mandatos culturales y están definidas por ejes como el género, la posición socio-económica, el capital relacional y erótico, la edad, etc. Profundizaré sobre esta cuestión en capítulos posteriores dedicados a prácticas relacionales y vectores de opresión.

Elevándonos desde lo íntimo hasta un punto de vista más global, para analizar las implicaciones de estas premisas sobre las formas de organización social, la anarquía relacional representa una mirada crítica hacia las estructuras de vinculación normativas y su papel en la configuración, sostenimiento y evolución del sistema. Son elementos conductores y estabilizadores del *statu quo*, por ejemplo: que los vínculos tiendan a ser nucleares y no en red o colectivos; que se desarrollen de acuerdo a esquemas homogéneos y predecibles; que se concentre en cada persona la responsabilidad del bienestar de otra; que se establezca nítidamente el carácter, forma y ordenamiento de la entidad depositaria de la propiedad de los bienes esenciales, como la vivienda, el sostén material para la crianza, etc.

Lógicamente, este esquema relacional sólido y disciplinado funciona también como entorno normativo-formativo para la siguiente generación, que previsiblemente calcará el modelo con mínimas diferencias. El hecho de que el cuidado, la afectividad y, sobre todo, la autoridad y la potestad en el periodo infantil se centralicen fundamentalmente en dos personas identificadas claramente favorece la adaptación desde las primeras etapas de la construcción de la identidad y la personalidad a una lógica orientada a la posesión o al sometimiento, y no a las dinámicas de cooperación, alianza, armonización, gestión y decisiones colectivas.

En cuanto a las prácticas específicas que se derivan de la perspectiva anarquista relacional, no es fácil componer una caracterización completa. La impugnación de la normatividad no implica que los modelos de relación posibles y los que se plasman en la realidad práctica respondan a un patrón sencillo. Por ejemplo, el número de personas con las que se interactúa intensamente, del modo que sea, en un periodo vital no está limitado a una, pero puede ser una. O ninguna, o varias. Como ya he mencionado antes, el número de relaciones no es un atributo específico de la práctica de la anarquía relacional, aunque una red extensa implica más apoyo, estabilidad y afecto.

El tipo de proyectos que se plantean con otra u otras personas tampoco lo es. Podemos compartir la vivienda, los recursos básicos, la economía a diferentes niveles, ilusiones, creaciones intelectuales o artísticas, viajes, deportes, pasión, aventura, sexo, reproducción, crianza, cultura, diversión, etc. Y todo ello, bien a corto plazo o con compromisos a más largo término, o bien con duración indeterminada, con relatos más místicos o más pragmáticos, románticos (en parcelas del romanticismo que no conlleven control o autoridad), platónicos,[69] poéticos o prosaicos, con asiduidad o de forma esporádica, con comunicación constante u ocasional.

Los únicos elementos característicos que no deberían faltar como suelo básico de una organización no normativa de

69 El sentido de «amor platónico» varía según las culturas. En general, en los países no hispanohablantes, mantiene el significado original de la obra de Platón como «amor sin atracción romántica ni atracción sexual». En castellano se entiende habitualmente como «amor idealizado, no correspondido e inalcanzable».

autogestión responsable (lo que serían, en un paralelismo informal, «los derechos fundamentales en las relaciones») son la articulación de la mecánica de los vínculos mediante compromisos voluntarios asumidos por cada persona y mediante límites circunscritos al propio cuerpo, espacio y sentimiento. Los compromisos han de honrarse y, si cambian, ha de ser a través de un proceso de reflexión con responsabilidad y comunicación. La sujeción escrupulosa a los límites de las demás personas ha de estar firmemente arraigada en el contexto de una cultura del consentimiento. El resultado de esa articulación de límites y compromisos ha de dar lugar a unas redes relacionales en las que la consideración, el respeto personal y un nivel mínimo de cuidado, apoyo y solidaridad estén garantizados.

Acuerdos, derechos y autoridad

Los acuerdos, los derechos y la autoridad afectan a elementos básicos del pensamiento anarquista. La anarquía relacional —como propuesta radicalmente no normativa— plantea la creación y el desarrollo de los vínculos en función de su especificidad y no en términos de conjuntos preexistentes de reglas. Por tanto, se trata de expresar mis deseos, escuchar los tuyos y buscar un camino por el que podamos transitar con comodidad, ilusión y pasión.

Pero, ¿pueden acotarse estos deseos, los acuerdos sobre ellos y sus implicaciones? ¿Pueden esos deseos afectar a otras personas? Evidentemente, eso depende del esquema moral en el que se enmarque el análisis. En el paradigma moral de las religiones mayoritarias (y también de muchas ideologías laicas), que sigue vigente en nuestras sociedades en una versión suavizada y humanizada, estas aspiraciones no pueden desafiar la exclusividad —en pareja— de lo más íntimo, especialmente en el caso de las mujeres, dada su posición subalterna y sujeta a un control moral más estricto.

En esquemas más abiertos, no monógamos, puede haber intimidad e incluso afectividad con otras personas de acuerdo a diferentes limitaciones. Estas restricciones responden a convicciones o construcciones sociales aprendidas, a carencias, a inseguridades, a pretensiones de control, a remanentes posesivos o también a necesidades de cuidado específicas. Cada caso será sin duda diferente y puede ser producto de una reflexión honesta con comunicación y respeto entre las partes o fruto de posturas más dogmáticas e irracionales.

Pero estamos hablando de anarquismo, ¿existe un esquema moral anarquista? La respuesta daría para muchos y gruesos tomos si quisiéramos profundizar, pero puede abordarse a un nivel de descripción general. El anarquismo se asienta sobre valores como la soberanía individual: ninguna persona tiene el derecho de forzar a otra y se reconoce como lícito defenderse contra la coerción; sobre acuerdos basados en un consenso libre de estructuras de poder subyacentes; sobre el derecho de asociarse libremente o de no asociarse y el derecho a escindirse y formar nuevas asociaciones; sobre la singularidad: cada cosa porta su ley; sobre la horizontalidad: cada persona es su propia representante, por lo que no hay mando de unas sobre otras; sobre la ayuda mutua bajo el imperativo moral de solidaridad; sobre la autonomía responsable: no injerencia en la gestión personal o colectiva, más allá de la exigencia de cumplir lo acordado; y sobre la resolución de conflictos mediante mecanismos acordes con la organización libertaria: libres de coacción, voluntarios y en igualdad de condiciones.

He hablado del contrato social en el punto anterior. Una de las tesis básicas del pensamiento anarquista de Bakunin planteaba que este concepto —propuesto por Hobbes, Locke y Rousseau— era una argucia dialéctica para dar cobertura a la ilegitimidad intrínseca del proceso de imponer la autoridad en lugar de alcanzar la soberanía popular de forma emergente a partir de principios racionales. Ajustando a este esquema de valores los compromisos y los pactos en el ámbito de los vínculos, encontramos como principales referentes el rechazo a la coerción (deseos de unas personas que se imponen a los de otras) y a la autoridad (derechos de unas personas que se imponen sobre los de otras). Estos referentes, por su contundencia y extensión, excluyen directamente cualquier idea de posesión y de control.

Vuelvo, pues, a las preguntas iniciales sobre los deseos, los acuerdos y sus implicaciones: ¿están acotados? ¿pueden afectar a otras personas? Según el planteamiento ético anarquista, los límites están en la autoridad y la coerción desde y hacia cada una de las personas implicadas. En este esquema cabe cualquier compromiso voluntario, es decir, que parta de la voluntad propia, que no presuponga autoridad, pero no los pactos o consensos en términos de renuncia a supuestos derechos sobre las demás personas («te permito que hagas tal cosa...» o «te permito que hagas tales cosas con tales personas concretas») que en este contexto es una falsa transacción, puesto que las prerrogativas de autoridad no son aceptables. Nadie tiene el derecho a permitir o no permitir algo sobre lo que no tiene potestad y autoridad. Por otro lado, la soberanía individual y la autonomía responsable nos otorgan autoridad para decidir, consentir o no, sobre aquello que quieran hacer otras personas con nuestro cuerpo o nuestros derechos individuales. Así pues, los límites son un elemento fundamental que sustancia otro aspecto clave: el consentimiento. Por tanto, sí pueden y deben plantearse vetos del tipo «te permito que ME hagas tal cosa y no tal otra».

Un paralelismo que ilustra esta cuestión consiste en imaginar que alguien con quien estoy charlando me pide consensuar adónde he de viajar en mis vacaciones (alguien que no viene al viaje). Resulta directamente ridículo el uso del verbo consensuar (o acordar, o pactar...). Puede aconsejarme, sugerirme —incluso insistiendo apasionada y enfáticamente— que vaya a algún lugar maravilloso que adora, pero no hay nada que acordar porque en general no reconocemos su derecho, su potestad sobre el destino de mi viaje. Eso sí, yo puedo comprometerme voluntariamente a traerle un recuerdo. Pues, curiosamente, en muchas prácticas relacionales —desde luego, en las normativas, siempre— se hereda del pensamiento hegemónico la idea de autoridad y no resulta extraño que alguien pretenda negociar y acordar qué puede o no puede hacer otra persona en su intimidad personal.

Por otro lado, hay que reconocer que el destino de mi viaje puede afectar más o menos directamente a otras personas y, por

tanto, parece sensato que planteen objeciones, que se reflexione sobre las consecuencias y sobre las implicaciones. Pero, de nuevo, ha de ser en consonancia con los valores anarquistas, sin coerción, lo que implica sin manipulación y sin chantaje.

Y ¿qué pasa si al viaje vamos varias personas? ¿Reconocemos intuitivamente la potestad o el derecho de quienes viajan a decidir el destino? En este caso, no parece imprudente pensar en un acuerdo, en consensuar el lugar donde queremos pasar las vacaciones. En definitiva —extrapolando— un consenso que tenga como objeto la realidad compartida sí parece encajar en el esquema de valores anarquista, a diferencia de un acuerdo que pretenda otorgar a otra persona el permiso para hacer algo con su intimidad individual. Entendiendo, en todo caso, que lo íntimo depende fundamentalmente de una valoración subjetiva y específica en cada situación.

Hablaré en el capítulo dedicado a las prácticas relacionales sobre el choque que se produce en general entre este tipo de análisis y la experiencia real. En primer lugar, lógicamente, si compartimos cierta intensidad vivencial, responsabilidades, proyectos, crianza y dificultades, no es fácil establecer una medida de cómo, me afectan a mí diferentes acciones que pertenecen a tu espacio de intimidad. Pero, en cualquier caso, la hipótesis que desarrollaré en ese capítulo es que una parte de lo que consideramos acuerdos son en realidad instancias del planteamiento moral de la ayuda mutua. Esa es la etiqueta clásica en la literatura anarquista, pero el mismo concepto ha aparecido históricamente con distintos nombres y matices en diferentes contextos culturales, religiosos, políticos y de activismo; con los apelativos de solidaridad, cuidados, fraternidad, cooperación, compromiso, abnegación, etc. Es decir, el enfoque anarquista limitaría los consensos a las cuestiones compartidas o colectivas y sustituiría la autorización y el intercambio por compromiso voluntario y responsable, y establecimiento de límites. Todo ello mediado por el respeto, el consentimiento, la comunicación y la reflexión solidaria.

El foco en el colectivo

Un aspecto básico del pensamiento anarquista social clásico es la importancia de lo colectivo como sujeto activo de la organización y como elemento a proteger y cuidar (y del cual recibir protección y cuidado). Como consecuencia, la anarquía relacional rechaza el esquema de valores hegemónico focalizado en la pareja reproductiva para establecer una estructura de valores alternativa centrada en la comunidad. Pero no estableciendo una nueva normatividad que dirija los afectos, la intimidad, los proyectos o cualquier otra actividad para convertirla en una experiencia pública, ni mucho menos, sino desmontando un sistema que mantiene una jerarquía en la que la relación de pareja se encuentra por encima del resto de las relaciones. Estas relaciones no privilegiadas, que son las que permitirían tejer una red de afectos, cuidados y solidaridad, se encuentran sometidas a los deseos y necesidades de la pareja expresados en forma de pactos y consensos coercitivos (para los propios componentes o para otras personas). Por ello, el resultado es una estructura social atomizada y más fácil de condicionar de forma preceptiva y centralizada. Más sensible a los señuelos publicitarios, a las comparaciones, a los incentivos y más proclive a la competencia, al consumo y a satisfacer altos niveles de exigencia de rendimiento productivo. Así pues, la propuesta es una organización relacional que dirija su mirada hacia lo colectivo, que dibuje una red en lugar de erigir un pedestal con una persona de referencia sobre él (o varias, el resultado es el mismo). Y, como consecuencia de esa nueva mirada, que la herramienta fundamental para garantizar el sostenimiento del modelo deje de ser la coerción (y autocoerción) aprendida y pase a ser la comunicación. Porque, efectivamente, las prácticas normativas exigen mecanismos de control (y autocontrol) pero no requieren explicitar todos y cada uno de los criterios de funcionamiento, puesto que vienen dados por el canon cultural y los conocemos de sobra, o incluso son automáticos. Sin embargo, las prácticas no normativas exigen un esfuerzo frecuente de comunicación para establecer, valorar y refinar cada detalle de un modelo que, al ser autogestionado, es específico, consciente y flexible.

¿Actividad privada o política?

La anarquía relacional, como el anarquismo clásico, es hoy en día un planteamiento disidente radical que requiere distanciarse del punto de vista con el que hemos crecido, desprenderse de convencimientos inconscientes a los que hemos llegado a través de la observación de nuestro entorno familiar y social, de las manifestaciones culturales, festivas, lúdicas, de los juegos, de las lecturas y de mil normalidades cotidianas. El anarquismo ha fomentado tradicionalmente la acción directa como forma de cambiar la sociedad en su empeño por construir un mundo mejor. La anarquía relacional se enmarca en lo que se ha llamado *Radical Lifestyle Politics*[70] (política radical de estilo de vida), que propone que la mejor manera en que, actualmente, cada persona puede contribuir a un cambio social es ajustando sus comportamientos personales y sus decisiones cotidianas hacia los ideales que persigue.

Como decía en la introducción, las posibilidades de una auténtica revolución son cada día más pequeñas, incluso las nuevas formas asociativas a gran escala y las opciones políticas emancipatorias parecen ser absorbidas y neutralizadas por el sistema en poco tiempo, sobre todo cuando alcanzan el ámbito institucional. Por eso, sin necesidad de abandonar las grandes luchas colectivas, la política de estilo de vida se plantea como una opción complementaria que, pese a no ser nueva, parece más interesante que nunca. De nuevo, una vez más y cada vez más, lo personal es político.

2.4 Amor libre, poliamor, no-monogamias éticas y redes afectivas

Los exhortos anarquistas que surgen en el siglo XIX, junto con influencias procedentes de otras tradiciones de pensamiento,[71]

70 L. Portwood-Stacer, *Lifestyle Politics and Radical Activism*, op. cit.
71 Dadaístas, surrealistas, constructivistas, liberales, primeras corrientes contraculturales...

catalizan en los años 60 del siglo XX un movimiento emancipatorio de las conductas sexoafectivas, políticas y sociales (en combinación con el anarcofeminismo que he repasado en un punto anterior y que, bajo esa denominación, tendrá vigencia a partir de los años 70 y 80). Nuevos lenguajes, propuestas y estilos de relación se abren paso y provocan un cambio de enorme influencia en las mentalidades y cimientos morales de las generaciones subsiguientes.

De la revolución sexual al amor libre

En esa década, el pionero estudio de Masters y Johnson sobre la respuesta sexual humana[72] —inicialmente un trabajo científico— se convirtió en un *best-seller* mundial. La educación sexual empezó a abrirse paso en los sistemas educativos, el acceso a los anticonceptivos se extendió y los rígidos tabúes asociados al sexo se comenzaron a resquebrajar. El sexo pasó poco a poco a considerarse una fuente de felicidad y liberación que no debía estar sujeta a las restricciones morales y a las hipócritas normas sociales que imperaban en las décadas anteriores. Contrariamente a lo que todavía perdura como estereotipo popular, la llamada «revolución sexual» no desligó simbólicamente el sexo del amor, sino del matrimonio, la exclusividad, la posesión y todos las demás patrones normativos sociales previos.

La casualidad hizo que en esa misma década se publicara la obra de Charles Fourier. Fourier fue un socialista utópico que a principios del siglo XIX planteó una serie de propuestas imaginativas (en ocasiones marcadamente ingenuas y fantasiosas, aunque enmarcadas en una obra que difícilmente puede definirse como banal o prescindible). Tan inquietantes resultaron algunos de sus escritos para sus contemporáneos (por su defensa de la emancipación de la mujer y su actitud desculpabilizadora respecto al sexo) que estos decidieron no publicarlos y permanecieron inéditos hasta la edición de sus obras completas en

72 W.H. Masters, V.E. Johnson, *Human sexual response.* Little, Brown and Co., Boston, 1966.

la Francia de 1967. La pieza *Le nouveau monde amoureux*[73] fue incluida en esa edición en plena gestación del Mayo francés. En ella, Fourier había propuesto un nuevo orden amoroso basado en la abolición del matrimonio, la colectivización de la crianza y el trabajo comunitario, y una especie de «renta básica garantizada de atención sexual», como derecho universal.[74]

Pocos meses después se produjo la revolución de Mayo del 68 que tomó como uno de los referentes culturales a este curioso personaje junto a otros como Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Wilhelm Reich, Sigmund Freud y los escritos de la asociación SexPol, la *Asociación alemana para una política sexual proletaria* que había protagonizado una intensa actividad en los años previos a la segunda guerra mundial.

La aportación de Fourier al movimiento de mayo del 68 fue probablemente más en la línea de articular un discurso provocador y de estética bohemia que en un sentido literal o práctico. Según el filósofo Ramón Alcoberro:[75]

> «Debemos a Fourier el primer análisis profundo de las consecuencias devastadoras del capitalismo en lo emocional y en la subjetividad humana. Sin él no se entendería el papel de la sexualidad en la transformación de la sociedad y el significado de conceptos como "ayuda mutua" o solidaridad, que desarrolló más allá de su sentido económico. Su obra consiguió, sin embargo, poca influencia práctica; como en todos los utopistas hay en ella un punto de profecía y de locura (en su obsesivo intento de clasificar todos los fenómenos sociales) y mucho de lucidez profunda en su comprensión de las

73 C. Fourier, *El nuevo mundo amoroso,* Fundamentos, Madrid, 1975.

74 Según Fourier, la desaparición de la necesidad desesperada de sexo en los individuos permitiría que las relaciones pudieran llegar a ser realmente libres. Haría falta un servicio público que desplegaría una «nobleza amorosa» que debía ejercer su función sabiendo «subordinar el amor a los dictados del honor».

75 R. Alcoberro, *Charles Fourier; el amor y las utopías,* en R. Alcoberro y J. Torres. *Filosofía i pensament* (disp. en alcoberro.info).

sociedades como un espacio de conflicto que va mucho más allá de las contradicciones económicas y políticas.»

Pero esa revolución estética y retórica tuvo una influencia importante. Pese a que el término «amor libre» se había usado en numerosos planteamientos y experiencias desde el siglo XIX, e incluso antes, este es el primer movimiento masivo que obtiene un reconocimiento amplio y de alcance mundial invocando ese concepto. El desafío a la normatividad en las relaciones sexuales y afectivas se combinó además con toda una filosofía reivindicativa contracultural que, de nuevo, como en el anarquismo de un siglo atrás, planteaba socavar los cimientos inmovilistas del sistema a través de la rebeldía frente a lo establecido, llegando al extremo de popularizar consignas que aseguraban que relacionarse sexoafectivamente con una sola persona era contribuir al sostenimiento del *statu quo* o que un deseo sexual que no fuera continuo, intenso y abarcativo solo podía derivarse de una represión social castradora y puritana que había que superar.

Estos postulados que hoy, con medio siglo de distancia, podemos reconocer como una ruptura necesaria, evocan por otro lado una sensación de fanatismo y de desconsideración hacia el sentir de las personas. Y son solo la punta del iceberg de un planteamiento ideológico y ético marcadamente esquemático, cuyos defectos empezaron a ser patentes cuando se comenzaron a percibir y analizar sus consecuencias.

Consecuencias de los movimientos de liberación sexual

Sin duda, habría numerosas excepciones que llevarían a comunidades y personas que se identificaban en aquellos años con el movimiento del amor libre a prácticas valiosas, igualitarias, respetuosas y enriquecedoras. Pero los relatos y las críticas más frecuentes reflejan una sensación de aprovechamiento de esta

So I start a revolution
from my bed.
(Dont look back in anger ~ Oasis)

corriente revolucionaria por parte de los más privilegiados: hombres no racializados con cierto nivel cultural y socio-económico de origen. Una síntesis muy ilustrativa de lo que significaron estas prácticas para otros colectivos es la frase del activista Stokely Carmichael: «La única posición de las mujeres en el movimiento es [decúbito] prono», con referencia a las tensiones raciales/sexuales y, como consecuencia, al escaso protagonismo que se permitía ejercer a las mujeres y a las minorías.[76]

Efectivamente, la liberación sexual que se produjo en estos años no mejoró la situación de las mujeres en las sociedades occidentales, aunque quizá, precisamente por esa falta de consideración hacia la lucha contra la opresión de género, pudo influir en la aparición del *Women's Liberation Movement* y la corriente del Feminismo Radical que identifica el patriarcado y las relaciones de poder que conlleva como la raíz de los fenómenos de desigualdad, opresión y violencia sobre las mujeres en estas sociedades. Y, consecuentemente, intervino en el surgimiento del anarcofeminismo reconocido como tal.

El movimiento tenía sus núcleos en la cultura hippie y en la llamada *New Left,* ambas dominadas por la presencia masculina, y la situación de las mujeres «no era menos injusta, represiva o más emancipadora de lo que había sido hasta el momento», según el artículo *Woman Is a Sometime Thing* de un colectivo feminista de Chicago en 1967[77] y que va en la línea de gran número de testimonios en los que las mujeres reflejaban esa sensación de que estaban viviendo una transformación diseñada por los hombres cis heterosexuales a la medida de sus necesidades y deseos (de ellos). El reconocimiento del placer y la sexualidad femenina fue sin duda un avance, pero se utilizó

---

76 En este caso, en el *Student Nonviolent Coordinating Committee* y anteriormente en el *Lowndes County Freedom Organization,* grupos activos en los movimientos de liberación de los años 60 - Carmichael, Stokely and Ekwueme Michael Thelwell, *Ready for Revolution: The Life and Struggles of Stokely Carmichael,* Scribner, Nueva York, 2003.

77 Brian Alexander, «Free love: Was there a price to pay?», columna Sexploration, en MSNBC.com, 2013.

como excusa para construir una narrativa que hablaba de amor y de compartir, y finalmente se centró en la libertad sexual, sin preocupación por las diferencias entre hombres y mujeres en la construcción cultural del deseo, de las expectativas y de las vulnerabilidades. Se apostó por un ideal de libertad sin responsabilidad, sin atención a las estructuras de poder preexistentes y sin un trabajo de deconstrucción de los elementos que configuraban el esquema previo de las relaciones. En este sentido precisamente —en la lectura de textos de aquel momento histórico y los análisis que lo sucedieron— se advierte inmediatamente que, como respuesta a una concepción moral históricamente rígida, hipócrita y dominada por tabúes y prohibiciones, se generó una nueva normatividad en la que la liberación y la rebeldía eran obligatorias y suponían un valor en sí mismas. Un valor del que, especialmente una mujer, no podía abjurar so pena de ser considerada mojigata y anticuada. Poco importaban los verdaderos deseos, las reservas, los miedos y las dificultades de encajar una educación y unos referentes asimilados en la infancia y la adolescencia a una nueva realidad. En cualquier caso, como ya he dicho antes, el movimiento hippie y la revolución contracultural de los años 60 forjaron y difundieron popularmente las bases de muchas actitudes y concepciones que hoy nos parecen habituales, familiares y obviamente aceptables, pero no lo eran hasta ese momento. Desde la normalidad con la que se habla de sexo, de pacifismo, de anti-consumismo, de ecologismo, de la vuelta a lo natural, de la espiritualidad fuera de las religiones hegemónicas en occidente, hasta preocupaciones ya asentadas culturalmente como la crítica al imperialismo, a la globalización, a la acumulación de la riqueza y el poder mundial en manos de pequeñas élites, o a la falta de control de los avances tecnológicos en términos éticos y de sostenibilidad.

De lo golfo a lo ético

Y en el contexto cultural mucho más plano de finales del siglo XX, todavía con la resaca de los experimentos revolucionarios de 20 años antes, pero con incipientes sacudidas sociales ya en marcha, como la tercera ola del feminismo o la generalización de las tecnologías digitales de creación, edición y comunicación, aparece una nueva propuesta denominada *polyamory*, que se traduce después al castellano como «poliamor». Es curioso que la primera aparición del término de la que se tiene constancia, en 1990, es en el artículo «A bouquet of lovers» en la revista *Green Egg* de una secta neopagana de California (la Iglesia de todos los mundos — *The Church of All Worlds*) que firma su «Alta Sacerdotisa», Diana Moore, bajo el seudónimo de Morning Glory Zell-Ravenheart. Uno de los objetivos de tan extravagante organización era producir unicornios implantando cuernos en cabritillos recién nacidos. Otro de sus estrambóticos empeños fue el de encontrar sirenas en las costas de Papúa Nueva Guinea. Según sus proponentes, ambos proyectos fueron culminados con éxito.[78]

En 1992, la psicóloga y estudiosa de la espiritualidad tántrica Debora Anapol publica *Love Without Limits - The Quest for Sustainable Intimate Relationships: Responsible Nonmonogamy*,[79] donde recoge el término y expone las bases de una forma de relación responsable alternativa a la monogamia. En 1997 aparece una edición revisada de esa obra titulada esta vez *Polyamory: The New Love Without Limits: Secrets of Sustainable Intimate Relationships*.[80]

Ese mismo año se publica *The Ethical Slut*,[81] por las autoras Dossie Easton y Catherine Liszt (seudónimo usado en la primera edición por Janet W. Hardy), que pese a abordar la exposición, inicialmente, desde una mirada más sexualizada, plantea —en términos experienciales y prácticos, en primera persona (del plural) y con una prosa cercana y directa— las bases de una auténtica insurrección ética y vivencial contra la hipocresía que

---

78 R. Guiley, *The encyclopedia of witches, witchcraft and wicca*, Facts On File, Nueva York, 2008.

79 D. Anapol, *Love Without Limits: The Quest for Sustainable Intimate Relationships: Responsible Nonmonogamy*, Intinet Resource Center, San Rafael, 1992.

80 D. Anapol, *Polyamory: The New Love Without Limits: Secrets of Sustainable Intimate Relationships*, Intinet Resource Center, San Rafael, 1997.

81 D. Easton, C. Liszt, *The Ethical Slut*, Greenery Press, San Francisco, 1997.

rodea a las relaciones en nuestras sociedades. Este libro conecta con un público más amplio y con él se difunden durante la primera década del siglo XXI las ideas de una apertura irreverente, feminista y emancipadora de la percepción social de las relaciones sexoafectivas. Mi primer contacto con estos nuevos referentes se produjo en los coloquios *Sexo Oral* organizados por Miguel Vagalume en 2010 en el pub Consentido,[82] en Malasaña, Madrid. Sobre *The Ethical Slut*, Miguel ha escrito: «Un día me estalló un libro en las manos (...) Con el tiempo me fui enterando de que le había pasado lo mismo a mucha más gente en el mundo...»[83] Esta obra, a la que se alude frecuentemente como «la biblia del poliamor» fue traducida por Vagalume al castellano bajo el título de *Ética promiscua*[84] que, ya en su tercera edición, es uno de los libros más vendidos sobre el tema en nuestro idioma.[85]

Completando el recorrido histórico de las influencias y aportaciones que nutren el ideario y la retórica del poliamor, y concluyendo con cuáles son sus elementos constituyentes, encontramos contribuciones por parte de los movimientos de liberación sexual, de diversas subculturas *queer* o LGTBIQ+, BDSM, *kink, sex positive*, y sobre todo de los feminismos con discursos más radicales y emancipatorios.

---

82 Consentido fue durante los años finales de la primera década del siglo un sitio único. Un multiespacio consagrado al erotismo que reunía bar, boutique y galería de arte en un mismo local, en el que parte de lo recaudado iba destinado a proyectos sociales relacionados con la lucha contra la explotación sexual. Cerró en 2012. Se puede consultar su microhistoria en «El placer de lo consentido», en elmundo.es.

83 Blog Eros de *El País*, 6/10/2013.

84 El libro se empezó a traducir por capítulos en 2009 en «Golfxs con principios», una de las páginas web más interesantes de estas temáticas y un marco de constantes actividades como charlas, talleres, encuentros, fiestas, etc. El nombre de la página provenía precisamente de una primera traducción libre del título del libro. El título preferido por las autoras era el más literal posible: «Putones con ética», pero el elegido finalmente por la editorial fue el que podía facilitar una distribución menos problemática en castellano. «Etica promiscua (The Ethical Slut): ¿Por qué se ha traducido así el título?», en golfxsconprincipios.com.

85 D. Easton, J.W. Hardy, *Ética promiscua*, Melusina, Barcelona, 2013.

Consentido. Un multiespacio que reunía bar, biblioteca, boutique y galería de arte, donde se organizaban los coloquios «Sexo Oral».

Sin embargo, la bibliografía que parece tener un papel más relevante en la construcción del sentimiento identitario poliamoroso emplea una expresividad empoderadora y subversiva pero su esquema expositivo recuerda en ocasiones más el formato de manual de autoayuda que el de reflexión política, social, de análisis de opresiones y estructuras de poder.

El estilo instructivo, con ejemplos que se presentan como modelos de éxito o de fracaso, y el planteamiento más reformador que radical, en cuanto a los objetivos y al sentido último del trayecto a recorrer, provocan que ese tránsito se plantee a veces como el paso de una normatividad a otra nueva. Podría objetarse que cualquier análisis que proponga alternativas reales acabará incurriendo en ese mismo conflicto, pero se echa de menos como mínimo el reconocimiento y la alerta.

Por otro lado, la dialéctica del desarrollo y el crecimiento personal tiende a psicologizar y particularizar las dinámicas sociales[86] enfatizando la libertad y la autonomía individual frente a los aspectos estructurales (a pesar de que, como he dicho, el estilo narrativo empleado se suela plantear en términos críticos e insurgentes contra el orden cultural establecido). Las palabras clave son habitualmente: comunicación, cuidados y autocuidado, autoconocimiento, respeto, responsabilidad, trabajo y superación personal, deconstrucción, drama, celos frente a «compersión», empatía y asertividad. Y, por encima de todo, gestión y negociación,

---

86 Véase J. Haritaworn, Chin-ju Lin, C. Klesse, «Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory», *Sexualities*, SAGE Publ., 2006.

gestión y acuerdos, gestión y consensos... y gestión y gestión y gestión... Estas nociones se disponen organizadas a modo de caja de herramientas con la ayuda de la cual puedo salvar las enormes dificultades (subyace a menudo una mirada victimista y una semántica del dolor y el sufrimiento irremediable) del paso de la monogamia a una nueva identidad poliamorosa, en una evolución que a menudo recuerda más a un rito iniciático o un camino de crecimiento espiritual que a un proceso de contestación social.

Es cierto que existen obras y actividades en las que se analiza el contexto en términos políticos, de identidades oprimidas, de ejes de poder, de impugnación del etnocentrismo, del elitismo, de consideración de las enormes diferencias existentes entre las personas en cuanto a género, condiciones materiales, culturales, sociales, geográficas, etc.[87] Pero el acceso a estas fuentes y convocatorias ha estado reservado en la práctica, hasta hace poco, a quien ha podido involucrarse de una manera intensa, por disponibilidad de tiempo y ánimo, en colectivos activistas.

El material que se maneja de manera común está orientado a ayudarme en la multiplicación casi aritmética de mis relaciones sexuales y afectivas, comunicándome más, cuidando más, conociéndome más y trabajando más mis inseguridades, mis celos, mis miedos, pero conservando la lógica normativa y el sistema de derechos y obligaciones que emanan del modelo de relación hegemónico, adaptado a un nuevo marco de negociación. El resultado suele parecerse mucho, como era previsible, al que se observa en el desarrollo de las relaciones convencionales, amplificado por la dificultad que conlleva la multiplicidad de expectativas y deberes simultáneos.

Dejando a un lado la anarquía relacional que, como he indicado en varias ocasiones, no considero una propuesta que ocupe un lugar en la línea histórica que trato en este apartado, los

87 Por ejemplo, los trabajos de Brigitte Vasallo, Miguel Vagalume, Mari Luz Esteban, Giazu Enciso, los encuentros con varios ejes temáticos bien definidos como Eixams y, en una medida más variable, los Opencon. Hablo de ellos en el último capítulo.

planteamientos más recientes y, a mi modo de ver, más interesantes, trascienden la semántica asociada a terminología y formas como «poli...» o «no-mono...». Dejan de poner el foco en el número, en la operación de multiplicación, y lo centran en el concepto de red afectiva, de rizoma.[88] Estas propuestas, además, exploran las relaciones de poder, las violencias simbólicas y materiales, y examinan de forma crítica el colonialismo cultural que hay detrás del falso universalismo de unos postulados *new age* herederos de la post-modernidad más paradójica (en el sentido de intelectualizar «a la occidental» elementos espiritualistas orientales descontextualizados, y aplicarles el pretencioso alcance de una cosmovisión).

2.5 Perspectiva biológica y antropológica

La tentación seguramente más funcional y frecuente a la hora de analizar y justificar una posición moral, unos principios, unas formas de proceder, unas pautas identitarias o un orden normativo, es el recurso a lo natural o a unos valores universales y absolutos. En ambos casos, se antepone el peso y la consistencia de un elemento preexistente e inamovible al valor del contexto cultural y la voluntad colectiva, que son aspectos sobre los que sí se puede influir. Lo natural y lo sagrado constituyen referentes seguros, sencillos de entender, que me pueden gustar más o menos, pero no me engañan porque no cambian. Renunciar a las anclas conlleva el riesgo de encontrarse a la deriva. Aceptar que mis valores individuales y los de la sociedad puedan ser objeto —a lo largo del tiempo— de crítica, de ajuste y aprobación o de denuncia y revocación, sigue siendo más complicado de lo que parece. De ahí la tendencia a invocar a la naturaleza o al dogma como valedores de mis posturas éticas y de mis prácticas cotidianas.

88 B. Vasallo, *Amores: Redes Afectivas y revoluciones*, Pensaré Cartoneras, València, 2015, y B. Vasallo, *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, La Oveja Roja, Madrid, 2018.

Lo contrario —mantener que los valores, principios y conductas están condicionados por las ideologías y creencias dominantes, que lo que reconozco como sentido común solo es común en mi cultura y en mi tiempo— exige un esfuerzo intelectual y de voluntad. No se trata de considerar que todo vale, que al final cualquier cosa podría aceptarse en determinadas condiciones de contexto y que todas las actitudes son equiparables y válidas, no. Construir unos valores u otros forma parte de mi tarea vital, de mi compromiso con quienes me rodean y en última instancia de mi responsabilidad como ser humano. Aceptar que la guía de mis actos es lo natural, lo sagrado, aquello para lo que vine a este universo o lo que me depara el destino, lo que está escrito en antiguos textos o en las estrellas o lo que tuvo lugar en vidas anteriores y ha de restablecerse por un espíritu universal de justicia y equilibrio... aceptar cualquiera de estos mandatos es renunciar a esa responsabilidad, ese compromiso y esa tarea vital.

De hecho, uno de los resortes mediante los cuales la autoridad y el poder arraigan en las sociedades es mediante la naturalización o sacralización de aquellas ideas y comportamientos que les sirven para perpetuarse. Las estructuras más importantes a la hora de mantener el esquema social, con sus módulos de dominio y control, se naturalizan o sacralizan, es decir, se ofrecen como verdades a priori que conviene a todo el mundo conocer y respetar, porque son universales y obedecerlas es insoslayable.

En el caso de la naturalización, son verdades que funcionan como las leyes físicas, la gravedad o la termodinámica, por ejemplo, que imponen restricciones que no se pueden confrontar ni objetar so pena de caer al vacío o abrasarse. La sacralización funciona de manera similar, pero recurriendo a creencias o a valores absolutos, como los mandamientos de los dioses o valores y símbolos como las patrias, las banderas o los principios nacionales.

Un ejemplo fácil de entender es el papel asignado históricamente a las mujeres. No es casual que en cada sociedad patriarcal y en cada época, los rasgos femeninos considerados naturales hayan sido los más útiles para el sistema de organización social imperante. Los comportamientos que los diferentes dioses han exigido en sus mandatos morales también han resultado, en cada momento, idóneos para el mantenimiento de unos esquemas de poder patriarcal estables.

Ha sido precisamente en los periodos en que se ha generalizado la duda sobre si esos rasgos eran realmente inherentes a la naturaleza de los colectivos oprimidos o los momentos en los que se ha debilitado la fe en los designios de las divinidades idolatradas, cuando se han desestabilizado los armazones de poder y se han dado los mayores avances sociales. Son los cambios profundos del sentido común de época los que realmente han permitido el triunfo de las revoluciones y las conquistas del pensamiento.

En el caso concreto de las pautas de convivencia asociadas a los vínculos, la cantidad de trabajos, hipótesis e interpretaciones acerca de cuál es la condición natural del ser humano y sus tendencias innatas es ingente. Y, por supuesto, los mandatos morales consignados por las diferentes religiones, filosofías y doctrinas ideológicas —en lo relativo a las relaciones personales, sexuales y de convivencia— constituyen una importante porción de sus cuerpos normativos y de sus códigos represivos, con impresionantes repertorios de amenazas, sanciones y castigos en caso de vulnerar sus preceptos.

Interpretaciones sobre las formas naturales de relación

La primera cuestión que cabría analizar es qué entendemos por natural. En este sentido, una afirmación cargada de ironía, pero muy esclarecedora, es la que dice que consideramos natural todo aquello de lo que se ha perdido la memoria de cómo y cuándo fue impuesto.[89] Pero, al margen de la reflexión y la crítica histórica, una caracterización práctica podría centrarse en cómo percibe lo natural cada individuo (humano o no) desde que nace hasta que se desarrolla completamente. Del mismo modo que cada criatura ha de sobrevivir en el ecosistema en el que aflora, adaptándose a él en la medida en que sus características se lo

89 Expresión que Miguel Vagalume atribuye a Marcos Sanz, sociólogo especializado en sexualidad.

permiten, para cada persona el entorno natural es el medio en el que nace, aprende y crece.

Un ser humano nacido en un contexto urbano desarrollado del siglo XXI encuentra un medio natural compuesto por un entorno físico de cemento, asfalto, acero, paredes, vidrio, tejidos, papel, pantallas táctiles en color, información fluyendo en todas direcciones, movilidad motorizada, socialización mixta física y virtual desde la infancia, etc. Gran parte de este ambiente consta de elementos altamente tecnológicos y que por ello consideramos artificiales,[90] pero materialmente, ese organismo de la especie humana ha encontrado tales circunstancias y ha de desarrollarse (o morir, si no lo consigue) en ellas.

De todas formas, si insistimos en seguir analizando las interpretaciones de cómo serían las formas supuestamente naturales de comportamiento, es necesario llegar a un acuerdo convencional. La propuesta más simple es asumir que tecnologías como las herramientas rudimentarias de madera y piedra junto con un lenguaje primitivo podrían ser aceptadas como suficientemente poco intrusivas para no perturbar esa estereotipada condición de «natural». Así pues, los grupos humanos cazadores-recolectores anteriores al neolítico (y las poblaciones más recientes de nivel tecnológico similar) constituirían ese referente aproximadamente válido.

Por tanto, concretando la cuestión a estudiar en este apartado, repasemos qué se sabe del comportamiento relacional de las personas en los grupos humanos prehistóricos y qué grado de confianza puede atribuirse a ese conocimiento, sin dejar de insistir en la tesis de que, incluso si los datos fueran inequívocos y las conclusiones incuestionables, puedo concederles una influencia nula o limitada como premisas y guías de mi conducta.

90 Del mismo modo que una persona cazadora-recolectora actual de la Amazonia consideraría completamente artificiales las condiciones de una vivienda romana del siglo I, con tecnología cerámica para el pavimento, para acumular agua en recipientes, tecnología textil y del curtido para disponer de ropa y calzado, herramientas de corte y de otros usos basadas en tecnología metalúrgica, etc.

En *Sex at Dawn*,[91] Christopher Ryan y Cacilda Jethá analizan desde una perspectiva crítica y con un lenguaje accesible —en un volumen de apasionante y reveladora lectura— lo que denominan el «relato estándar» de la paleoantropología y la antropología y psicología evolutiva. Las ideas principales de este relato, ampliamente aceptado y citado incluso en las últimas décadas, son que las mujeres y los hombres expresan intereses innatos muy claros acordes a un modelo monógamo heterosexual: ellos buscan signos de juventud, fertilidad e inexperiencia sexual, con la perspectiva de asegurar su «inversión parental» en descendencia propia y no de otros hombres; y ellas se centran en el estatus social del candidato y la expectativa de que sea fiel y ofrezca sustento y protección durante la gestación, la lactancia y el desarrollo de las criaturas.

Ambos tienden a formar una unión duradera exclusiva (aunque se admite que esta exclusividad es imperfecta), como rasgo fundamental de la especie, tras lo cual ellas manifiestan el instinto de mantener a su hombre alejado de otras mujeres para evitar el riesgo de perder ese apoyo en la crianza, y muestran interés eventual por relacionarse fugazmente con otros hombres que presenten rasgos genéticos sobresalientes. Ellos mantienen por instinto a su mujer a resguardo de la intimidad con otros hombres para no invertir en la crianza de una prole que no contenga su material genético y manifiestan un impulso constante por expandir su semilla subrepticiamente si tienen oportunidad, con el objetivo de perpetuar sus genes invirtiendo la mínima energía en ello.

Dado que el registro fósil no ofrece información directa sobre los patrones de comportamiento a este nivel, las evidencias empíricas que sostienen ese persuasivo relato (con un sospechoso aire de «guión adaptado al pasado» de las relaciones en la época actual) provienen de estudios del comportamiento humano y de interpretaciones basadas en el conocimiento de los procesos

91 Traducido como: C. Ryan y C. Jethá, *En el principio era el sexo: los orígenes de la sexualidad moderna,* Paidós, Barcelona, 2012.

de selección natural. El problema es que la metodología de estos estudios, y sobre todo sus interpretaciones, muestran un indudable sesgo hacia una narración acorde con la moral y los valores de la época y la sociedad de quienes las proponen.

Afortunadamente, el sesgo etnocentrista va haciéndose menos obvio según avanzan las décadas. En 1967, Desmond Morris escribió en su influyente obra *The Naked Ape* (El mono desnudo):[92]

> «Es interesante observar que, aunque [la poligamia] existe todavía hoy en cierto número de culturas inferiores, todas las sociedades importantes (que equivalen a la inmensa mayoría de la población mundial de la especie) son monógamas. Incluso en aquellas que permiten la poligamia, esta suele practicarse únicamente por una pequeña minoría de los varones. Sería curioso especular sobre si su omisión en casi todas las culturas importantes ha constituido realmente un factor primordial en la consecución de su elevada situación presente. En todo caso, podemos concluir diciendo que, hagan lo que hagan las oscuras y atrasadas tribus actuales, la corriente principal de nuestra especie manifiesta su tendencia a constituir parejas exclusivas en su forma más extrema, es decir, en las relaciones monógamas a largo plazo.»

Un texto que, como El mono desnudo en su momento, se ha convertido en un *best seller* cincuenta años después, es la obra de Yuval Noah Harari, *Sapiens*.[93] Parece que el transcurso de este último medio siglo ha dado lugar a un esperanzador cambio de mirada, de un etnocentrismo vergonzoso a una aproximación que muestra algo de la humildad intelectual mínimamente exigible:

92 Traducido a 23 idiomas y más de 20 millones de ejemplares vendidos. En castellano: D. Morris, *El mono desnudo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1976.

93 Con 20 millones de ejemplares vendidos en todo el mundo. Y.N. Harari, *Sapiens, de animales a dioses: una breve historia de la humanidad*, Debate, Barcelona, 2016.

> «El mundo sociopolítico de los cazadores-recolectores es otra área de la que no sabemos apenas nada. Tal como se ha explicado anteriormente, los expertos ni siquiera pueden ponerse de acuerdo en los aspectos básicos, como la existencia de la propiedad privada, las familias nucleares y las relaciones monógamas. Es probable que las diversas bandas tuvieran estructuras diferentes. Algunas pudieron haber sido tan jerárquicas, tensas y violentas como el más avieso de los grupos de chimpancés, mientras que otras eran tan relajadas, pacíficas y lascivas como un grupo de bonobos»

Pese a que los adjetivos escogidos por Harari siguen sugiriendo un cierto grado de lo que Lawrence W. Levine llamó «picapiedrización del pasado»,[94] su aproximación resulta comparativamente refrescante y respetuosa. Por otro lado, el paralelismo que aporta en esta cita es llamativo, pues los chimpancés presentan un comportamiento probablemente más jerárquico y tenso, sí, pero no menos «lascivo» y distante de la «familia nuclear» que el de los bonobos.

En trabajos recientes reconocidos científica y profesionalmente por terapeutas, como *Maneras de Amar*, de Amir Levine y Rachel Heller,[95] que presenta una aproximación des-patologizante, crítica con el individualismo y sin duda valiosa y útil en el contexto social presente, se interpretan las observaciones empíricas y se enfoca todo el análisis bajo el axioma incuestionable de la unión monógama esencial de la especie. Bajo este prisma se obtienen conclusiones tan llamativas como que «Numerosos estudios demuestran que, cuando te vinculas afectivamente a una persona, ambos pasáis a formar una unidad psicológica. La pareja te ayuda a regular la presión sanguínea, el pulso, la

94 Que la representación mediante conceptos familiares obstaculiza la visión de la historia como un proceso que conduce al presente. L.W. Levine, *The opening of the American mind: canons, culture, and history*, p. xv, 1996. En inglés *Flintstonizing of the past*, por los dibujos animados *The Flintstones*, traducidos como *Los Picapiedra* en su difusión en España.

95 A. Levine, R. Heller, *Maneras de amar*, Urano, Barcelona, 2016.

respiración y los niveles hormonales de la sangre. Dejáis de ser dos entidades separadas» (bajo el epígrafe *La verdad biológica),* o que «una de las lecciones más importantes que podemos extraer de esta teoría es que estamos programados para comportarnos de una manera predeterminada en las relaciones de pareja».

Desde el punto de vista contrapuesto, la obra de Ryan y Jethá que he citado antes recopila una enorme cantidad de evidencias acerca de sociedades actuales cazadoras-recolectoras desde Polinesia al Amazonas que, junto con los detalles de comportamiento comparado con las otras cuatro especies de grandes simios (la ausencia de ciclos de celo, los orgasmos, las vocalizaciones copulatorias) y la anatomía reproductiva (los pechos, el tamaño y localización de los testículos, la forma del pene y la química del semen) permiten concluir que durante la mayor parte de la evolución humana la unidad sexual básica ha debido de abarcar al conjunto o a un subconjunto indeterminado del grupo nómada de caza y recolección, donde casi todo habría sido cooperativo, incluyendo el sexo, el apego, el cuidado mutuo y el de la prole.

Por tanto, en lo relativo a cómo se comportaban los seres humanos en tiempos prehistóricos, disponemos del relato estándar, con trabajos que lo completan y matizan que no cabe repasar aquí, y de alternativas que dan una visión completamente distinta y sugieren que las grandes culturas extendidas por el planeta muestran conductas adaptadas a las estructuras sociales y las relaciones de poder que aparecieron con la sedentarización, más que al entorno al que se adaptó la especie durante el 95% de su cronología evolutiva.

Por otro lado, en cuanto a la segunda cuestión que he planteado: qué parte del comportamiento humano básico es innato y qué parte se debe al ambiente, son ya clásicas las controversias que han marcado la psicología del desarrollo y el comportamiento en el siglo XX, protagonizadas por Jean Piaget, Lev. S. Vygotsky, Noam Chomsky, B.F. Skinner, John B. Watson, Ivan Pavlov, Steven Pinker, Stephen Jay Gould, etc. Las teorías del desarrollo, del sujeto epistémico, en el que el comportamiento está fundamentalmente marcado por la biología; el conductismo, que pone el énfasis en el

entorno; así como los innumerables matices, argumentos, aportaciones empíricas e interpretaciones posteriores, nos ofrecen un auténtico *collage*, fascinante pero poco clarificador.

Para empezar, habría que tener en cuenta que las nociones de innato, instintivo o genético están relacionadas, pero su significado no es idéntico. Intuitivamente, estamos hablando de qué parte de lo que somos es independiente de dónde y cómo nos desarrollemos, pero esa definición no sirve para caracterizar un rasgo concreto de nuestro comportamiento. Formalmente, se habla de rasgo innato cuando ya al aparecer presenta una estructura organizada, que combina varias acciones coordinadas sin necesidad de entrenamiento previo. Por ejemplo, al escuchar un ruido, la mayoría de los vertebrados tenemos preconfigurada la pauta de girar la mirada hacia donde se ha producido, como comportamiento innato. Los conceptos genético o hereditario tienen que ver con la forma en que se transmiten estos comportamientos de una generación a la siguiente. Y el término instintivo hace referencia a que cierta capacidad es propia de un tipo o familia de organismos en particular que siempre la manifiestan.

Desde un punto de vista biológico, los rasgos y comportamientos innatos, para serlo, han de estar codificados en las moléculas de ADN de manera que, a través de una serie de procesos, den lugar a una estructura anatómica y bioquímica que los exprese. A partir del ADN, en las células de un ser vivo se sintetizan proteínas y se promueven las condiciones para que cada célula realice una función, se reproduzca dando lugar a otras células y el conjunto de todas ellas se asocien de acuerdo a un diseño global consignado en ese programa de desarrollo y mantenimiento del organismo que es el código genético.

El crecimiento da lugar a tejidos, órganos, sistemas, conexiones, enzimas, hormonas, neurotransmisores, y, en definitiva, a una organización funcional de todo ello que es además enormemente dependiente de condiciones muy diversas y que van variando a lo largo del tiempo. Los comportamientos complejos, tanto conscientes como instintivos, que son los que me

interesan aquí, están regidos fundamentalmente por el sistema nervioso central, con el cerebro como área más relevante y con notable influencia de ciertos parámetros bioquímicos, hormonales y metabólicos.

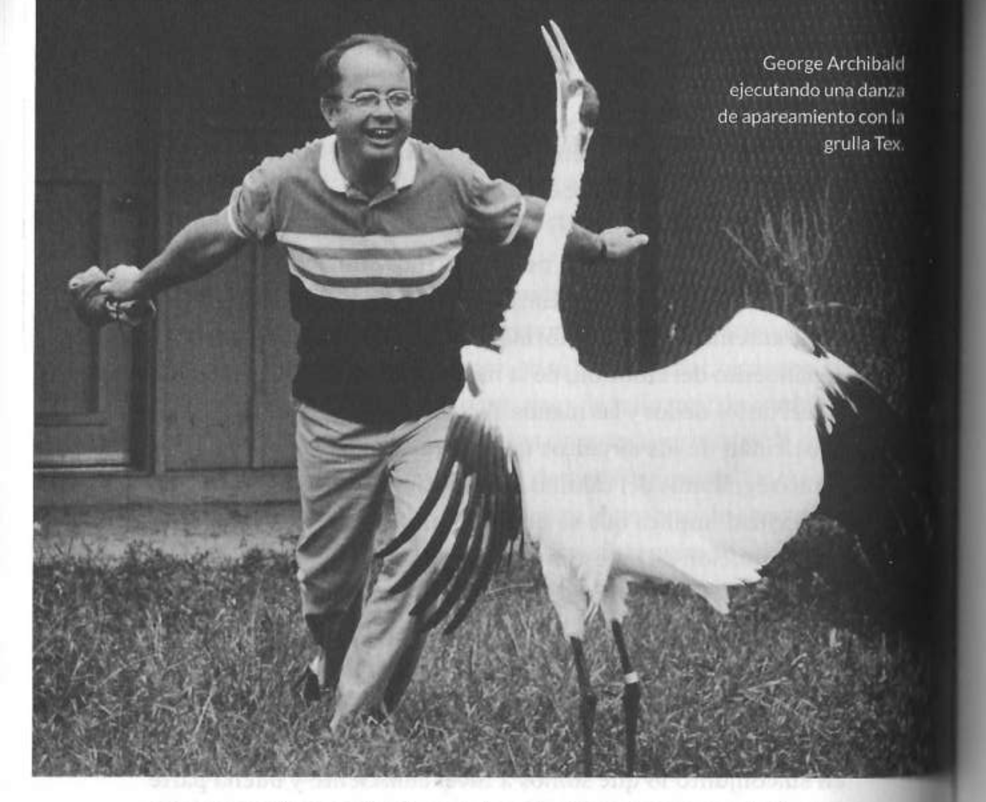
Una parte de la estructura general del cerebro, como la de otros órganos, está codificada directamente en el ADN: áreas con tipos de neuronas específicas, conexiones entre ellas, circuitos de estimulación, inhibición, disparo, paso de información y adquisición de las percepciones desde los órganos sensoriales. Y otro nivel de diseño, más detallado, se desarrolla a partir de mecanismos epigenéticos que complementan el proceso de desarrollo mediante la interacción del código con sustancias reguladoras que modifican la expresión final de este y construyen estructuras diferentes a partir de la misma secuencia de genes. Son, además, niveles —el genético clásico y el epigenético— que se entrelazan sin un contorno definido entre ellos. Es como lo que obtenemos cada día en la cocina: un plato algo diferente a partir de la misma receta, en función de si el fuego está más o menos fuerte, ponemos más o menos agua o qué ingredientes extra encontramos en la despensa a mano (o a punto de caducar).

Un ejemplo muy claro lo podemos apreciar en este mismo instante si damos la vuelta a nuestras manos y observamos nuestras huellas dactilares y palmares. Esos patrones de líneas que parecen el resultado de un diseño inspirado y caprichoso no están codificados como tales, como dibujos bien definidos, en nuestro código genético. El patrón exacto de nuestras crestas papilares no tiene un efecto funcional relevante y por tanto es una información inútil desde el punto de vista de la economía del genoma. Tenemos almacenada una guía que conduce a las células a diferenciarse formando crestas y valles de manera que podamos agarrarnos a una rama o una roca, o sujetar firmemente algo entre los dedos, pero no el principio, el final y la curvatura de cada línea. Eso vendrá dado por los factores físicos y químicos que afecten al crecimiento de las células durante el desarrollo embrionario. Por eso, dos personas gemelas idénticas, univitelinas, que comparten su información genética, tienen huellas dactilares diferentes, aunque con un diseño general parecido (más similar que el de dos personas que no comparten la información del ADN).

Las conexiones entre neuronas individuales, es decir, la estructura detallada de nuestro cerebro, tampoco está codificada de antemano sino que forma un patrón particular durante el crecimiento del embrión, de la misma manera que las líneas de la piel de los dedos y las manos. A esto hay que añadir la enorme plasticidad de los circuitos que luego se establecen tomando como segmentos del camino las conexiones entre neuronas. La plasticidad implica que se desarrollarán, potenciarán o inhibirán en función de los estímulos sensoriales, bioquímicos y propioceptivos (los sentidos que miden el estado del cuerpo) a lo largo del desarrollo, del aprendizaje y de la vida. Estos circuitos y rutas de activación de las células del sistema nervioso central, mediados por neurotransmisores, hormonas y otras sustancias, constituyen nuestra actividad cerebral y por tanto representan en su conjunto lo que somos a nivel consciente y buena parte de nuestro comportamiento inconsciente.

Este es el caso, otro ejemplo, de nuestra facultad para recordar caras. Somos capaces de reconocer un rostro conocido entre miles, incluso aunque haya cambiado de manera importante desde la última vez que lo vimos o aunque esté lejos, parcialmente ocluido, de perfil o con diferentes expresiones faciales. Hay una zona del cerebro dedicada a esa tarea tan especializada en la corteza infratemporal. Lo sabemos porque cuando está dañada aparece una diversidad cognitiva llamada prosopagnosia que impide reconocer las caras y cuando se la estimula específicamente se ve afectada la capacidad de reconocimiento facial. Pero, según sugieren experimentos recientes,[96] la especialización codificada de manera innata en esa zona del cerebro solo es la estrictamente necesaria para detectar y almacenar imágenes relevantes de forma eficaz, no específicamente caras. Los monos, que también

96 M.J. Arcaro, P.F. Schade, J.L. Vincent, C.R. Ponce, M.S. Livingstone, «Seeing faces is necessary for face-domain formation», *Nature Neuroscience*, 2017.


George Archibald ejecutando una danza de apareamiento con la grulla Tex.

poseen esa área cerebral, cuando se les hace crecer con todos los estímulos que requieren para su desarrollo, incluyendo contacto físico, abrazos, juegos, pero sin exposición a la imagen de ninguna cara, dedican esa zona del cerebro a reconocer otros estímulos visuales importantes, como las manos.

Otro fenómeno curioso que puede servir también de ejemplo es la impronta filial, que se da en aves, mamíferos, peces, insectos, y otros organismos. Se trata de un rasgo instintivo que induce a un animal recién nacido a reconocer y seguir a aquello que observa en movimiento (en el caso de la impronta visual). La impronta auditiva, la olfativa, la táctil o incluso la térmica —por el calor corporal— influyen decisivamente en el comportamiento ecológico de muchas especies, haciendo que vuelvan a lugares o que reproduzcan comportamientos cuyas características percibieron en una fase crítica de su desarrollo.

También se ha descrito la impronta sexual, que en algunas especies puede llegar a ser pintoresca. George Archibald —un apasionado conservacionista, en un esfuerzo conmovedor que

le llevó gran parte de la vida, con el objetivo de salvar la grulla trompetera de la extinción— consiguió finalmente que una hembra criada en cautiverio e inseminada artificialmente realizara una puesta (requerida para la reproducción) ejecutando una danza ritual de apareamiento que hubo de incluir la imitación de los gritos y movimientos correspondientes.[97] La grulla Tex murió tiempo después al colarse un mapache en las instalaciones, pero sus descendientes directos aún sobreviven (la longevidad media de las grullas supera los 20 años). Esta especie está todavía en peligro y los intentos de recuperarla incluyen la estimulación de migraciones en las que las grullas vuelan siguiendo a un avión ultraligero sobre el que han sido inducidas a desarrollar el proceso de impronta visual.

Es probable que el instinto de apego a aquello que se percibe en una fase crítica del desarrollo sea una forma eficiente de almacenar una pauta de comportamiento en un espacio de código limitado como es el que conforma el ADN, del mismo modo que el patrón de las huellas dactilares o de muchos otros rasgos anatómicos no es un plano detallado sino un esquema primordial. Una estructura que se despliega después para formar un miembro o un órgano, como una interpretación de jazz convierte un patrón rítmico y armónico básico en una emocionante improvisación artística.

Por tanto, las conductas humanas conscientes y complejas difícilmente pueden estar almacenadas de manera completa y determinista en el código genético. Porque hay un límite en la información almacenable y porque el propio proceso de construcción y progreso temporal de nuestro sistema nervioso está condicionado por elementos variables, por influencias internas y externas, percepciones y experiencias. Puede, sin duda, haber tendencias psicológicas básicas predefinidas (al miedo, a la ira, a la empatía, etc.), factores de susceptibilidad característicos y predisposición a desarrollar ciertos rasgos generales (como habilidades universales: la capacidad de caminar, de sonreír o reír, de

97 G. Archibald, *My Life with Cranes*, International Crane Foundation, 2016.

llorar, de hablar... aunque, en un examen minucioso, siempre de manera diferenciada, es decir, dando lugar a distintas formas de andar, de sonreír o de hablar), pero no pautas racionales sofisticadas o detalladas. Creo muy poco probable que la articulación consciente y pormenorizada de cómo nos relacionamos íntima, sexual y afectivamente a lo largo de la vida esté condicionada de manera innata y mucho menos que este condicionamiento tenga un carácter universal. Tampoco creo que sea ese el caso, por ejemplo, de los comportamientos de alto nivel cognitivo (más allá de cuestiones reflejas y hormonales relacionadas con la anatomía reproductiva) asociados a la feminidad, la masculinidad, la construcción del deseo, la potencialidad transformadora y subversiva, las tendencias vocacionales y los objetivos vitales en general.

En definitiva: determinar, como he analizado al principio de este apartado, cuál es el entorno natural para la especie humana es complejo y, en el fondo, poco útil. Si fijamos el punto cronológico de referencia en el paleolítico, las evidencias sobre cuál era el comportamiento relacional y social en ese tiempo son indirectas y controvertidas, y si pretendemos delimitar cuáles son los rasgos innatos y cuáles los culturales, como he tratado en los últimos párrafos, nos encontramos con resultados todavía más especulativos. Pero, volviendo al argumento inicial, aun en el caso hipotético de alcanzar un conocimiento exacto y que nos inspirara absoluta confianza sobre estas dos cuestiones, ¿qué deberíamos hacer con ese conocimiento?

Supongamos que el avance de la antropología evolutiva nos lleva a la convicción de que los seres humanos de hace 30.000 años vivían en grupos de unos 150 individuos con vínculos marcados de alguna manera entre machos, hembras y su descendencia (es una suposición aventurada) y que los machos más fuertes controlaban el tamaño de la comunidad matando a las crías que percibían vinculadas a otros machos cuando escaseaba la comida. Incluso, cuando la falta de nutrientes en el entorno era prolongada, alimentándose de ellas. Supongamos además que descubrimos más allá de toda duda que ese comportamiento, con ese nivel de complejidad, es innato a la especie, que somos así:

infanticidas caníbales. ¿Debería esto servirnos de inspiración, apoyo o argumento a favor de un cambio de nuestros principios y políticas respecto a la protección a la infancia, por ejemplo? Evidentemente, no.

Por tanto, sin duda, el conocimiento es un valor en sí mismo y buscarlo, mejorarlo y afinarlo al máximo es una actividad noble y necesaria. Yo quiero saber científicamente, en la medida de lo posible, qué soy, quién soy, de dónde vengo y cómo he llegado hasta aquí (y entiendo que conocer esto pueda influir en mis emociones), pero quiero decidir políticamente qué seré, quién seré, dónde voy y cómo puedo llegar adonde quiero ir. Y me gustaría decidirlo en un proceso, en un recorrido vital, que sea colectivo y en el que deseo tener en cuenta la realidad y el proceso emocional de quienes me acompañan. Estoy hablando de cómo nos queremos relacionar en nuestro mundo, en nuestro peculiar ecosistema de hormigón, metal y silicio, no de lo que ocurrió hace mil, diez mil o cien mil años.

Esquemas morales y dogmáticos de regulación de los vínculos

En la actualidad, en nuestras sociedades occidentales —sobre todo en Europa— da la impresión de que cada vez menos gente tiene una convicción religiosa doctrinaria. Pocas personas afirman creer en la existencia de un ser sobrenatural (o un conjunto de ellos) bien definido, eterno y con capacidad de percepción, cognición, inteligencia y voluntad en relación con la realidad. Incluso a las personas con más tendencia a la espiritualidad les resulta difícil suscribir la idea de un ente corpóreo o incorpóreo que percibe en todo momento nuestras conductas, es capaz de procesar y valorar esa información para obtener conclusiones y para definir acciones en función de ellas en el marco de una serie de valores morales y, finalmente, que tiene la voluntad de ejecutar esas decisiones para modificar el mundo real en un sentido concreto.

Asumir esa hipótesis de forma literal es cada vez más difícil viviendo en un entorno tan complejo como el presente, con una exposición constante, desde la infancia, a estímulos de muy

diversa índole, personas de otras culturas y credos, viajes por todo el mundo, descripciones empíricas basadas en la observación, el análisis y la decisión racional, tecnologías que sorprenden por su precisión, órdenes de magnitud superior a la humana, informaciones y experiencias interesantes, motivadoras, dramáticas y terribles, cuyas causas naturales en general están claras, aun entendiendo que falta mucho por conocer.

El resultado es que la espiritualidad dominante no se sostiene sobre una reflexión lúcida acerca de la existencia de una o varias divinidades omniscientes, omnipotentes, omnipresentes y omnibenevolentes (o infinitamente justas y rectas), sino sobre una cosmovisión difusa que responde a los interrogantes acerca de las creencias[98] con un impreciso «yo creo que hay algo» o con vagas referencias a conceptos que se toman prestados de la terminología científica como «fuerzas», «energías», «universo». Predomina una postura agnóstica mistificada, más cerca de la ontología y la metafísica (que implican preguntarse qué cosas existen y de qué se compone la realidad más allá de lo perceptible) que de la religión (que conlleva emociones y actitudes consecuentes con unos dogmas básicos y una fe de origen espiritual) vivida con convicción, de forma acorde a una doctrina sagrada y expresada en un culto cotidiano. La excepción serían las celebraciones rituales que sí van acompañadas de procesos de enardecimiento, pero más relacionados con la adhesión a una tradición vivida desde la infancia y a la identificación con un entorno sociocultural que a una fe religiosa consciente.

En consonancia con todo ello, los mandatos morales asociados a las adscripciones religiosas y sus principios dogmáticos son cada

98 Interrogantes que se suelen plantear en los estudios de opinión de los medios *mainstream* de una manera marcadamente poco inquisitiva. Con la excusa de la sencillez, se evita a menudo profundizar en el nivel de religiosidad de la población empleando preguntas como «¿Se considera usted creyente?» en lugar de «¿Cree que existe un ser sobrenatural que premia o castiga el comportamiento de las personas en esta realidad y también en otra vida, después de la muerte?». Seguramente, en este segundo caso, en el que sí se cuestionan doctrinas teológicas, las estadísticas preocuparían a las jerarquías religiosas.

vez menos obedecidos por quienes se declaran creyentes. Así lo atestiguan, en países como España, las tasas de divorcio, la extensión del uso de anticonceptivos, las bajísimas cifras de asistencia a los actos ordinarios de culto religioso y muchos otros indicadores que reflejan la normalización social de un comportamiento discordante entre la moral observada y las creencias autoasignadas. Esta disonancia está tan normalizada que ni siquiera es objeto de debate o controversia. Solo resulta polémico aquello que se percibe como un ataque frontal a los ritos sociales colectivos (tanto los formalmente religiosos como los de carácter atávico, en forma de ritualización de luchas frente a animales o entre animales, romerías y procesiones más o menos solemnes, etc.).

Por tanto, la realidad actual en nuestras culturas puede sintetizarse como una espiritualidad generalmente admitida y autoadjudicada pero difusa, una aceptación de las normas morales predominantes en términos eclécticos, laxos y de evolución relativamente rápida, y un rechazo estridente de aquello que se percibe como un ataque o una amenaza.

Esta síntesis, cuando se aplica al esquema de relaciones hegemónico, encaja de forma bastante fiel con el resultado que observamos. Las formas de vinculación aceptadas van ampliándose constantemente, desde la familia nuclear rígida, machista y fuertemente coercitiva de hace un siglo hasta la diversidad actual. Sin embargo, se convierte en problemático el paso de una tolerancia implícita de prácticas como las relaciones homosexuales o los vínculos no normativos —cuando no se presentan en términos formales sino como travesuras y caprichos— a la aceptación social del matrimonio igualitario o las relaciones libres, abiertas o múltiples formalizadas.

Probablemente, aceptar que cada persona se relacione con quien quiera y como quiera, incluso cuando su conducta no está en sintonía con los principios morales que reconozco como propios (aunque no los observe fielmente), me resulta más fácil que modificar esos principios morales. Admitir la fragilidad de mi esquema ético supone una amenaza, ya que se trata de una

estructura que no he construido yo, sino que me viene dada, y por tanto alterarla se me antoja arriesgado y turbador.

Una historia que se cuenta a menudo cuando se pretende ilustrar la facilidad con la que se produce la adquisición de respuestas inducidas culturalmente es la de «los cinco monos». El relato parece que no se corresponde exactamente con ningún experimento real, pero se inspira en el realizado en los años 60 por Gordon R. Stephenson y da lugar a conclusiones similares.[99]

Se trata de un grupo de cinco monos y de una rama de plátanos que cuelga del techo fuera de su alcance —pero accesible mediante una escalera— de manera que el animal más activo reconoce la situación e inmediatamente comienza a subir. En ese momento todos reciben un molesto chaparrón de agua fría. El que ha empezado a subir a la escalera baja inmediatamente y los cinco quedan mojados y asustados hasta que la tentación de la comida hace que otro de ellos intente de nuevo alcanzarlos. Se repite el estímulo molesto hasta que los monos adquieren el comportamiento de no subir por la escalera. Entonces se retira un mono de la jaula y se introduce uno nuevo. Al ver los plátanos, naturalmente el nuevo mono se dispone a subir hacia ellos, pero el resto del grupo lo disuade violentamente. Finalmente, se repite el reemplazo de un mono tras otro hasta que no queda ninguno de los que recibieron los chorros de agua. Pese a que ya no pueden asociar directamente la acción de subir la escalera a nada negativo, todos han aprendido a golpear y disuadir a cualquiera que intente hacerlo, quedándose el grupo finalmente sin poder disfrutar de los plátanos. El agua fría ya deja de ser necesaria para que el tabú se mantenga indefinidamente.

99 G.R. Stephenson, «Cultural Acquisition of a Specific Learned Response Among Rhesus Monkeys», comp por D. Starek, R. Schneider y H.J. Kuhn, en *Progress in Primatology,* Fischer, 1967., pp. 279-288. Un experimento relacionado, con simulación en laboratorio sobre grupos humanos, es el de Robert Jacobs y Donald Cambell (1961), «The perpetuation of an arbitrary tradition through several generations of a laboratory microculture», *J. of Abnormal and Social Psychology,* 62(3), 649-658, 1961.

Como decía, cuando desconocemos el origen de nuestras pautas de comportamiento, quizá todavía da más miedo desafiarlas. No tenemos pistas para saber si suponen un riesgo en sí mismas, si están asociadas a otros fenómenos o en qué condiciones pueden aparecer ventajas o perjuicios peligrosos.

En definitiva, podría concluirse que las nuevas propuestas de vinculación y, en general, las formas de vida alternativas —pese a desafiar las normas morales dominantes— no suponen una amenaza ni levantan alertas mientras sigan siendo eso, alternativas. Lo que pone en guardia las sensibilidades más apegadas a la seguridad que brindan las tradiciones es que estas propuestas se intenten visibilizar y normalizar. Sucede lo mismo con las ofensas al sentimiento religioso, a los símbolos del Estado como la Corona o la bandera, al patriarcado, al matrimonio y la familia, a las tradiciones festivas o rituales y a todo aquello que se considera sagrado. En una barra de bar, auténticas provocaciones blasfemas e irreverentes a muchos de estos símbolos suscitan risas e incluso complicidades. En una manifestación pública, sobre todo si es colectiva y tiene proyección, activan todas las alarmas.

Creo que, por esta razón, las acciones de visibilización y normalización son fundamentales. Lo hemos vivido históricamente con la lucha por los derechos de muchos colectivos y minorías, en las últimas décadas con la del colectivo LGTBIQ+ y estamos empezando a verlo con la lucha feminista. Es precisamente al aumentar el alcance de estas revoluciones cuando se producen los movimientos de reacción. El momento de perseverar e insistir es justamente ese en el que atravesamos la dura coraza y la correosa epidermis del sistema, y provocamos el estremecimiento y el bramido.

3

Yo me relaciono de otra manera: etiquetas, modelos y prácticas

«(...) El cielo superpoblado nos mira dudar. Hoy es el
remate de la humanidad y distintos dioses nos quieren
comprar. Habría que camuflarse, que no nos espíen más,
para que ya no haga falta la mentira del chamán.

El sabio de la montaña, un testigo de Jehová, hare
krishnas bailan con monjas el vals y, en el entretiempo,
se van a cambiar los hábitos entre ellos para confundirme
más. Y para que yo me crea la mentira del chamán.

La lista de mis pecados no la pienso confesar. Cuando me
interroguen, solo sacarán que nací en un bondi rumbo a
Catedral, un pibe me cortó el cable con la tijera escolar y
el fercho me bautizaba con su whisky nacional.»

La Chicana (Dolores Solá y Acho Estol),
Chamarrita del chamán.

Durante dos capítulos, un montón de páginas ya, he tratado de enmarcar la propuesta de la anarquía relacional en diferentes esquemas éticos, tradiciones culturales y políticas e interpretaciones específicas planteadas desde colectivos y sensibilidades diferentes. En este tercer capítulo quiero proponer una primera ruta de aproximación a las experiencias de quienes la desarrollaron y de quienes hemos construido pequeñas realidades dentro de este marco general de pensamiento, así como a las etiquetas con que se nombran estas ideas y estas prácticas.

3.1 Etiquetas y modelos

Etiquetas descriptivas y prescriptivas

Uno de los primeros obstáculos a los que te enfrentas cuando empiezas a hacer algo en la vida de una forma diferente a la habitual en tu entorno (una forma de actuar que no queda bien descrita con ninguna de las categorías usuales) es simplemente saber qué contestar cuando te preguntan sobre ello. No me refiero a preguntas retóricas o a cuestionamientos que esconden una crítica o una censura, sino a preguntas sinceras y bienintencionadas de gente que te aprecia y quiere entenderte. Desde luego, la mejor opción —cuando hay tiempo, un lugar y una atmósfera que lo permiten— es la de explicarlo desde el principio, con todos los antecedentes y elementos de contexto necesarios para que se entienda, respondiendo a las curiosidades y aclarando las dudas. Y aprendiendo casi siempre un poquito más de ti y tus circunstancias en el proceso, a partir de la reflexión necesaria para explicar, y de las reacciones y opiniones de quien te escucha.

Pero esas condiciones no se dan siempre. Normalmente, el tiempo es limitado, las conversaciones transcurren de manera fluida y viva entre temas distintos, las expectativas de que te escuchen con paciencia y de que hagan el esfuerzo de entender son limitadas. Entonces nos vienen muy bien las etiquetas. Pero hemos quedado en que las palabras que todo el mundo maneja no tienen por qué describir adecuadamente lo que hacemos, así que habrá que recurrir a neologismos y conceptos que no tienen un grado de difusión amplio. Hablaré en breve de eso, pero hay una tercera opción. Y es simplemente dejar claro qué no estoy haciendo. Es posible que esto no parezca especialmente positivo, clarificador o útil, pero al menos evitará que se den por supuestos ciertos convencionalismos. Y es posible que, en una ocasión más favorable, el tema aparezca de nuevo y se pueda hablar con tranquilidad de los detalles.

Y de ahí el título de este capítulo. De todas las respuestas cortas y sencillas que conozco ante una pregunta estereotipada del estilo de «¿Sois pareja?», «¿Cuánto tiempo lleváis juntos?»,

«¿Es tu amiga, o algo más?», «¿Tienes pareja?», «¿Buscas pareja?», «¿Cuánto tiempo llevas sin pareja?», «¿Cuándo vas a sentar la cabeza?», «¿Piensas rehacer tu vida?», «¿Seguís juntos?», «¿Lo habéis dejado?»... y otras mil similares, la que más me convence es la humilde y sobria «Yo me relaciono de otra manera».[100]

Porque el simple hecho de poder expresar fácilmente cómo es tu vida y cuál es tu forma de verla y vivirla, y en qué punto está o incluso cómo te sientes, refleja un importante privilegio. Un privilegio al que has de renunciar cuando haces las cosas de otra manera, de una forma que no tiene nombre o en la que los matices son importantes (porque otra característica de lo hegemónico, aparte de hacer invisibles las opresiones y los prejuicios, es que digiere y asimila los matices).

Por eso, es muy frecuente escuchar o leer que la anarquía relacional va de prescindir de las etiquetas. Como titular, como simplificación introductoria, para llamar la atención o para provocar curiosidad, puede servir, pero no, no se trata de eso. Para empezar, la propia locución «anarquía relacional» es una etiqueta y, además, aunque algunos usos de las etiquetas encierran peligros muy reales, ese no es, en mi opinión, el elemento central o esencial de la propuesta. Del mismo modo que la renuncia a la exclusividad sexual y afectiva —es decir, al mandato monógamo— puede darse a lo largo de un desarrollo vivencial enmarcado en la anarquía relacional, la superación de las etiquetas supone una derivación más, pero ninguna de las dos constituye el elemento nuclear.

Para analizar la importancia de este nexo causal, conviene diferenciar dos tipos de etiquetas o identificaciones: las descriptivas y las prescriptivas. Las primeras son en general herramientas útiles para la comunicación y el pensamiento (sobre todo cuando son auto-asignadas, pues una etiqueta descriptiva puede usarse también sobre otra persona con fines perversos). Los obstáculos que he mencionado al principio de este apartado apuntan a la necesidad de este tipo de etiquetas —las descriptivas autoasig-

100 Esta fórmula se la debo a Sonia Pina.

nadas— para salvarlos, para poder describir nuestras vivencias y nuestras emociones. Las segundas —las prescriptivas— aparecen cuando una definición pasa a ser una identificación normativa, es decir, se convierte en una jaula. En ese momento, lo descrito se transforma en un espacio coercitivo: en un lugar mental o emocional del que no resulta cómodo o posible salir.[101]

La anarquía relacional, primero, como planteamiento que impugna toda forma de autoridad de unas personas sobre otras, ha de incluir en su propuesta una mención clara y promover una alerta continuamente activa sobre los esquemas de dominación que subyacen a estos espacios coercitivos. Cuando, por ejemplo, el «eres mi amor» deja de describir y empieza a encadenar y someter o, en el otro extremo, cuando el «somos abiertos» no nos indica cómo queremos ser sino que condiciona nuestros sentimientos y nos avergüenza cuando reconocemos en ellos inevitables vestigios de nuestra educación y nuestros miedos e inseguridades. Y, segundo, como propuesta que proclama la necesidad del apoyo mutuo, de la creación de redes horizontales de solidaridad personal, afectiva y de autogestión colectiva responsable, ha de rechazar las etiquetas identitarias excluyentes. Las que refuerzan elementos hegemónicos como la familia nuclear y el egoísmo de clan.

En resumen, la anarquía relacional puede tener como efecto asociado a sus planteamientos antiautoritarios y autogestionarios el rechazo a las etiquetas prescriptivas y, sobre todo, a las normativas, es decir, a aquellas asociadas a preceptos culturalmente establecidos y dominantes. Se trata de poner bajo sospecha la universalidad de los itinerarios predeterminados que parten de las prácticas normativas, pasan por adoptar las etiquetas convencionales y acaban generando identificaciones cargadas de expectativas, idealizaciones, prerrogativas y obligaciones estereotipadas.

101 Aquí, como en casi todo, hay un espacio para los grises. Las etiquetas de tipo descriptivo, en principio inofensivas, pueden convertirse en muletas que nos ayuden a sentir más confianza, en seguridades que acaban asignando más valor a unas formas de conducta que a otras y finalmente en fetiches con un efecto cautivador cercano ya a la dimensión de lo prescriptivo.

Por ejemplo, con origen en las comunidades de personas arrománticas de EEUU, pero con un alcance actualmente más amplio, se habla de relaciones *queer-platonic* cuando se pretende aludir a un vínculo profundo pero a la vez escapar del concepto cerrado de pareja. En estas relaciones se denomina, literalmente, a la otra persona «mi calabacín» *(my zucchini)*, o a veces se usa cualquier otra verdura como la berenjena (sí, no es broma), si se quiere dejar claro que cada vínculo es diferente. La idea es salirse de las etiquetas convencionales para no arrastrar la carga semántica que llevan asociadas.[102]

Pero un análisis crítico que simplemente aplique el «sentido común» —teniendo en cuenta que hemos crecido bajo la hegemonía de los vínculos normativos, que no hemos estado expuestos a nada más y que, por tanto, lo común es únicamente lo que vemos— lleva inmediatamente a las preguntas: ¿Qué hay de malo en llamar a las cosas por su nombre? ¿Por qué no puedo decir «es mi pareja» cuando hablo de alguien que me inspira amor, pasión y confianza, con quien me encanta pasar tiempo o incluso convivir? ¿No podemos pasar de ser amigos o amigas a ser novios o novias, o amantes, o pareja, o decir que estamos juntos si nos enamoramos? ¿Por qué negar que una relación se ha acabado cuando ya no funciona? ¿No podemos pasar de ser pareja a ser amigos o amigas si nos desenamoramos?

Por supuesto que podemos. La anarquía relacional no prohíbe nada, faltaría más. Ni siquiera censura, desaprueba o reprocha ninguna de estas posturas. Simplemente advierte de que, si nos interesa explorar un esquema relacional basado en los principios del anarquismo y los planteamientos que ya he introducido y repetido en estas páginas, hemos de prestar atención a la posibilidad de que esas etiquetas nos condicionen. Porque llevan mochila. Porque, si no estamos muy alerta, les vamos a incorporar conductas autoritarias, derechos automáticos sobre otras personas, la expectativa de que se comporten conmigo

102 «Queerplatonic Zucchinis: A Short Primer», en rottenzucchinisfiles.files.wordpress.com.

«como debe ser», «como todo el mundo sabe» que se comporta alguien que asume esa receta de un plato precocinado de derechos y obligaciones.

No hay nada malo en usar una palabra con conocimiento y responsabilidad. El problema puede darse cuando dejamos que esa palabra defina nuestro comportamiento por defecto, cuando ya no hace falta reflexionar, compartir y deliberar sobre cómo queremos vivir, porque la palabra, la etiqueta, el sello que nos marca y nos define, lo dice todo.

Porque, además, como el rótulo que le ponemos a nuestra aventura determina cómo han de ser las cosas y nos da la seguridad de una identidad compartida, de un precioso estuche precintado y con membrete, resulta que de repente adquiere un enorme valor. Algo tan preciado, casi un lujo, no puede tratarse a la ligera. Hay que asegurarse de si lo tenemos en nuestro poder o no. Hay que delimitarlo en el tiempo. Celebrarlo y clamarlo a los cuatro vientos cuando llega (y celebrar puede ser bonito cuando no hay malos entendidos, dudas, diferencias de percepción, idealizaciones...), pero también definir y acotar cuándo se acaba. Y ese trámite no es agradable ni en el mejor de los casos. Puede llevar meses o años de angustia. Puede preceder a meses o años de dudas, duelos, reintentos... Y lo peor de todo es que una parte de ese malestar y esa incertidumbre es inútil. Provocada exclusivamente por la necesidad de nombrar, delimitar y acotar.

Tiene sentido entristecerse porque otra persona, a la que quiero, no tenga ganas de hacer ciertas cosas conmigo, no comparta emociones que antes sí experimentábamos juntos, no esté de acuerdo en aspectos básicos para mi vida en este momento... Pero no es de eso de lo que se acaba hablando todo el tiempo, sino del banderín, del nombre que define nuestro vínculo. Una «pareja» con sello de calidad y denominación de origen, que no admite medias tintas. Exige todo o nada. Estamos o no estamos. Somos o no somos. ¿Qué somos?

Justamente por eso es por lo que me gusta el pensamiento que hay detrás del «yo me relaciono de otra manera». Porque, sin artificios, sin recurrir a las palabras clave que pueden estar

ocupando titulares en las revistas y los blogs más de moda, libera de la normatividad hegemónica y deja espacio para no caer, en la medida de lo posible, en otras normatividades.

Es decir, propongo huir de la marca «Anarquista Relacional» como etiqueta de identidad, del mismo modo que el referente que denotan esas dos palabras, y al que estoy dedicando todas estas páginas, propone huir de las marcas con sello de calidad «Pareja», «Novios», «Novias», «Amigas», «Amigos», «Partners», «Compañeros», «Compañeras», «Amantes», «MiChico», «MiChica»... Propongo que nos entendamos sin coaccionarnos, que nos cuidemos sin recetas y que planteamientos como la anarquía relacional no definan cómo han de ser las cosas sino cómo podrían ser. Cómo podrían ser si fuéramos capaces de vivir de acuerdo a unos principios bastante cercanos a lo utópico que, si nos gustan, están ahí para seducirnos. Y nos seducirán solamente si nos dejamos seducir, solamente hasta el punto que nos dejemos seducir y solamente hasta el momento en que dejemos de dejarnos seducir.

Modelos y autogestión

Si las etiquetas encierran complejidades y peligros, creo que todavía es más difícil y arriesgada la gestión de los modelos. El término «modelo» engloba un amplio abanico de conceptos, desde un ejemplo a seguir a una representación abstracta o numérica de un fenómeno, pasando por un molde, una guía, una inspiración, algo que queremos copiar, alguien que presta su cuerpo a un diseño para que este sea apreciado, una maqueta a escala, un diagrama o un plano y hasta el adjetivo que califica a gran número de prisiones en España y América. Se puede encontrar cierto lirismo e ironía poética en cada uno de estos significados cuando los trasladamos al contexto de las relaciones y los vínculos. Pero me centraré en un sentido relativamente simple: un conjunto de pensamientos, de normas y de pautas que configuran un patrón de comportamiento.

Explorando el eje que va de lo individual a lo universal, lo primero que se encuentra son los esquemas que cada persona se impone como propios: mis patrones de conducta, los que me gustaría seguir, los que realmente sigo (desde el punto de vista intersubjetivo, es decir, los que ven las personas que tengo cerca) y los que yo interpreto que sigo a partir de la percepción que tengo de mi comportamiento. Otros modelos son más colectivos, se comparten con ámbitos sociales reducidos, como las personas con las que convives, o más amplios, como el entorno profesional, de activismo, de ocio o la clase social. Y al otro lado de ese eje están las normas culturales básicas: primero las explícitas como por ejemplo las de qué nivel de contacto físico es aceptable al saludar a una persona desconocida o si se debe eructar o no tras un banquete. Y, finalmente, en el extremo, las hegemónicas, las que están tan naturalizadas que no advertimos, pero que están gobernando mi proceder desde lo más profundo.

Por otra parte, el grado de seguimiento de estos modelos, personales, compartidos o culturalmente normativos, también puede ser variable. En algunos casos mi comportamiento se ajusta al 100% a cierto modelo, en otros lo aplico con mayor laxitud y en ocasiones solo es un conjunto de pautas generales que me sirven de guía. Esto depende de las circunstancias, del aprendizaje y del grado de emancipación que se va desarrollando a lo largo de la vida.

Lo cierto es que, si pongo la suficiente atención, soy capaz de identificar en mis prácticas diarias una serie de modelos de pensamiento y de conducta en diferentes grados de arraigo y seguimiento. En concreto, en el ámbito de las relaciones que mantenemos con otras personas, el modelo hegemónico se combina con aspectos personales y de grupo que configuran un andamiaje sobre el que nos movemos a la hora de relacionarnos.

Una ventaja de que los modelos de comportamiento relacional tengan esa base compartida y cultural es que permiten establecer conexiones de forma relativamente sencilla, sabiendo cómo esperan que me comporte y cómo es esperable para mí que se conduzcan las demás personas. Aun así, pueden producirse conflictos cuando se dan diferencias de interpretación sobre esas pautas generalizadas, ya que en ningún momento ha hecho falta comentarlas o validarlas explícitamente. El tema de

las presunciones y las expectativas y el de la comunicación son importantes y los trato más adelante.

Pero la problemática que más me interesa en relación con los modelos relacionales es la que se refiere a cómo cambiar desde un esquema normativo a una dinámica de autogestión colectiva canalizada a través de una red de vínculos. A veces, la impresión es que estoy abandonando un modelo en el que las reglas están claras, aunque no acaben de funcionar ni las hayamos planteado y trabajado personalmente, para transitar hacia un espacio incierto donde no sé qué me voy a encontrar. Otras veces, la sensación es que he salido de un modelo para caer en otro que parece más moderno y emancipador, pero que sigue siendo un plato precocinado. Y la tercera posible percepción de estos procesos es la que se da cuando en realidad no quiero irme a otro lado sino cambiar lo que ocurre en el lugar en el que estoy: armar una pequeña revolución. En ese caso, he de ser consciente de que tendré que desmontar la misma estructura sobre la que estoy viviendo con mucho cuidado para no caer al vacío.

La primera de estas opciones, salir de la normatividad hacia algo que no sé qué puede llegar a ser, plantea una serie de dificultades y puede acabar llevando a la segunda, pasar de una normatividad a otra. Las dificultades principales pueden ser mis propias limitaciones a la hora de renunciar a clichés y privilegios y de superar inseguridades y dudas o también el acompasamiento de mi capacidad de cambio a la de la red de vínculos con la que quiero transitar. Hablaré de estos problemas también en el quinto capítulo.

Los mismos obstáculos que me impiden salir de la normatividad para construir algo nuevo pueden acabar conduciéndome a otros modelos en los que encuentro más espacio, un cierto sentimiento de liberación y otras ventajas sin necesidad de enfrentarme a algo totalmente desconocido. También es posible que quiera conservar parte de mi sensación de seguridad y directamente elija una alternativa con unas reglas claras que me resulta menos aventurada que la autogestión relacional pura. Un aspecto importante, que creo que hay que tener presente

al analizar este caso, es la tendencia a juzgar los componentes coercitivos y de control de estos nuevos modelos con una mirada mucho menos crítica que la que aplico al evaluar el modelo del que vengo. Repasaré todo un catálogo de paradigmas alternativos al hegemónico, intentando alertar y poner de manifiesto ese sesgo, en el último punto de este capítulo.

Y, finalmente, la opción de deconstruir o desmontar el andamiaje cultural que gobierna mi gestión de los vínculos requiere también un acompasamiento preciso con la deconstrucción que acometen los otros integrantes de mi red de relaciones. Las diferentes diacronías individuales pueden llevar a sufrimientos personales y desequilibrios en ese modelo que se está desmontando y transformando. Esto conduce en muchos casos a una evolución penosa, llena de reveses y muy lenta, y finalmente al abandono. Hay que tener en cuenta que se puede estar contra el sistema, pero, de partida y seguramente a lo largo de mucho recorrido, lo que no se puede evitar es estar en el sistema. No puedo culparme de partir de donde me han dejado, ni de que me hayan abandonado sin mapa ni brújula para saber siquiera en qué dirección caminar.

Pero quizá lo importante no es adónde llego sino haberme atrevido a desafiar la tiranía de un orden que percibo como impuesto. Una cosa es que al intentar reconstruir algo distinto sobre la estructura hegemónica encuentre obstáculos imposibles de superar o que suponen un esfuerzo demasiado doloroso o agotador y otra pensar que el modelo dominante es el único posible, el que representa la esencia de la forma de relacionarnos como seres humanos. El mero hecho de haberse dado cuenta de esto y de lo arraigadas que están esas ideas, de cuánto cuesta revertirlas, es una victoria.

3.2 La escalera mecánica de las relaciones

En sus espectáculos, la actriz, directora de teatro y dramaturga feminista Patricia Sornosa incluye un gag con forma de

anécdota personal que refleja de manera muy gráfica, no solo la naturalidad con la que vivimos el patriarcado en lo cotidiano, sino también el carácter incremental y progresivo de los procesos que lo sustentan y su relación con el sistema económico. La broma se inscribe en una «romántica historia de amor» familiar en la que Sornosa cuenta que su padre y su madre se conocieron porque ella iba a limpiar la casa de él. «Se enamoraron, se fueron a vivir juntos y… ella dejó de cobrar las horas».

El «progreso» que experimenta la mujer en esta historia constituye un avance naturalizado en cualquier relación normativa. Las parejas se conocen, se enamoran, se conocen más, deciden unir sus proyectos de vida y pasan a compartir más y más cosas. Esta evolución obligatoria, sin la cual el relato normativo otorga a un vínculo la calificación de deficiente, inmaduro, insustancial y de baja calidad, fue reflejada en un paralelismo que ha tenido mucho éxito por la periodista estadounidense Amy Gahran, bajo el pseudónimo de Aggie Sez, en un artículo del blog solopoly.net en noviembre de 2012 bajo el título *Riding the Relationship Escalator, or Not?* (¿Subir por escalera mecánica de las relaciones o no?). El interés suscitado por esta analogía que se cita en muchos otros artículos y se usa en talleres y charlas, llevó a que, en febrero de 2017, Gahran publicara el libro *Stepping Off the Relationship Escalator: Uncommon Love and Life*[103] (Bajándose de la escalera mecánica de las relaciones: amor y vida inusuales).

Los peldaños y su ascenso imparable

En esencia, según Gahran, la escalera mecánica de las relaciones se plantea en nuestra cultura (puede variar ligeramente en función de los grupos sociales y del paso del tiempo) para exactamente dos personas, nunca más de dos, que seguirán estos pasos:

- *Primeros contactos:* Se coincide en un espacio social común o en una cita de cualquier tipo. A partir de ahí, se sale para conocerse y en algún momento se pueden dar encuentros sexuales.

103 A. Gahram, *Stepping Off the Relationship Escalator: Uncommon Love and Life*, Off the escalator enterprises LLC, Boulder, 2017.

- *Iniciación:* Se instaura un lenguaje y unos rituales románticos bajo el relato del enamoramiento y la implicación emocional. En este punto, que se den encuentros sexuales es ya la norma general, con excepciones en el caso de sectores muy tradicionales o religiosos.
- *Declaración:* Se reconoce en público que existe una relación romántica, se decide la presentación como pareja y la adopción de las etiquetas correspondientes de «mi novio o mi novia», «mi compañera o mi compañero», etc.
- *Establecimiento:* Se ajustan los estilos de vida para adecuarse a la otra persona en régimen permanente. Se hace y se exige un esfuerzo por pasar tiempo en común, tener conductas estereotipadas que refuerzan el vínculo de acuerdo a la norma, como cenar en casa de la otra persona, practicar sexo, dormir en la misma cama, hablar o escribirse mensajes todos los días.
- *Compromiso:* Se conoce a la familia de la otra persona y se hacen planes para un futuro en común. Aparece el derecho de saber todo sobre la otra persona, la obligación implícita de contar dónde se va y qué se hace en cada momento.
- *Unión:* Se decide compartir vivienda, mediante un alquiler o una compra, una hipoteca, los bienes básicos como muebles, vehículos, etc. Y en algunos casos prepararse para una unión civil o religiosa.
- *Conclusión:* Se lleva a cabo un ritual de unión, del tipo que sea, o bien los trámites básicos para dar valor legal y social al vínculo. Ahora la relación ha alcanzado la culminación y el objetivo pasa a ser que se mantenga así hasta la muerte de una de las personas (o de ambas, si se diera la circunstancia de que fallecen a la vez).

Y esto es lo que se espera que ocurra, lo que guía los actos y define los derechos y obligaciones en cada momento de quien ha subido a esa escalera mecánica. Y la adhesión escrupulosa a esa secuencia es la medida del éxito de todo el proceso. Como canta Carlos Vives:[104]

104 Letra de la canción: «Ella es mi fiesta».

La conocí una mañana,
para una fiesta de enero,
nos ennoviamos en marzo,
el compromiso iba en serio,
el matrimonio fue en mayo,
con ceremonia y festejo
Y no han pasado los años,
como si fuera el primero.

Hay algunos elementos adicionales que pueden sumar calidad y validez al conjunto, como responder al estándar heteronormativo, tener descendencia, prosperar económicamente y ofrecer una imagen de felicidad durante toda la vida. La ausencia de cualquiera de estos complementos no invalida el resultado, pero lo convierte en menos completo y rotundo.

Las averías y desperfectos del mecanismo

Por otra parte, se da una aceptación social explícita de que algo en este itinerario puede fallar y el viaje puede interrumpirse en cualquier momento. De hecho, en las últimas décadas se ha naturalizado la concepción de que muchas relaciones que han alcanzado la conclusión solo perdurarán unos años. En ese caso, hay un proceso de duelo que puede ser más o menos largo y una posible etapa expansiva y de exploración donde, a veces, los contactos con otras personas se inscriben en una dinámica diferente, de menor alcance, limitándose a los primeros escalones.

Pero esa etapa es «pasajera». Asumir lo contrario, que podría responder a otras formas de relacionarse, con mayor o menor nivel de satisfacción, pero sin fecha de caducidad, sería poner en duda el modelo. He de «rehacer mi vida», volver a «sentar la cabeza», frases hechas con una carga de normatividad y control evidentes. La escalera mecánica puede tener momentos de ruptura, descanso y vuelta a empezar. Puede averiarse temporalmente, pero no podemos permitir que se quede parada *sine die*.

Por otro lado, un segundo factor de imperfección cuya existencia y prevalencia social se reconoce ampliamente, y también se

asume, es la infidelidad. Según una encuesta de finales de 2018,[105] el 31% de las personas adultas en España admiten haber sido infieles, el 27% tienen la certeza de que han sido víctimas de una infidelidad y el 13% lo sospecha. Estudios más antiguos arrojan valores similares y a veces superiores en otros países occidentales.

Es difícil cuantificar, en un improvisado eje de la infamia, si la percepción social de la infidelidad sitúa esta realidad más cerca del marco de una travesura gamberra, de una pequeña indecencia comprensible, de mala conducta socialmente reprochable, de corrupción moral preocupante o de depravación intolerable. Pero estoy convencido de que nos encontraríamos con un llamativo resultado si preguntáramos hasta qué punto la infidelidad está más cerca de la travesura o de la depravación (los extremos del eje propuesto) y dónde se situaría un estilo de vida no normativo sin la obligación y el control explícitos de aspectos como la exclusividad sexoafectiva y la renuncia al derecho a la intimidad personal. Tengo pocas dudas de que se juzgaría con menos severidad lo primero (la infidelidad) que lo segundo (la diversidad relacional).

Efectivamente, vivimos en sociedades que valoran en términos más indulgentes mentir rompiendo un pacto valioso para la persona con la que más cosas se comparten, incluyendo amor y proyectos personales, que adoptar una forma de relacionarse diferente. Por supuesto, ambas valoraciones dependen del género y otros ejes de opresión, siendo mucho más severas y punitivas cuando se dirigen a personas que no son hombres cis heterosexuales, a personas que están racializadas, con bajo estatus socio-económico, diversidad funcional, edad avanzada y, en general, capital erótico y relacional reducido.

Creo que las razones que justifican este escenario paradójico, que resulta incoherente con el propio conjunto de principios morales de la sociedad, tiene que ver más con la sensación de amenaza que con el juicio moral. La noticia de una infidelidad, o incluso de un aumento estadístico de su incidencia, supone más

105 Muestra de 1003 adultos tomada en España del 23 al 25 de octubre de 2018; «Radiografía de los cuernos en España», en huffingtonpost.es.

una anécdota que una sensación de riesgo o desasosiego. Una historia indigna y antipática, no un patrón impugnatorio que me puede conducir a una incómoda reflexión o puede llevar a personas cercanas a mí a reconsiderar, por ejemplo, su forma de relacionarse conmigo. Y he de decir, basándome en la experiencia personal y en tantos relatos escuchados y compartidos, que no es en realidad un miedo injustificado. Porque enfrentarse a las dudas propias o a la turbación y a los imprevisibles deseos de cambio de esa otra persona con la que camino no es fácil. Relacionarse de otra manera, o siquiera planteárselo, no es en absoluto fácil.

La escalera mecánica es lo que he interiorizado a la largo de la vida como modelo de éxito. Por ello, si me planteo una forma diferente de acercarme a las demás personas, la primera dificultad a la que me tengo que enfrentar es a la continua sensación de que no lo estoy haciendo bien. A menudo, aunque tenga claros y muy presentes mis deseos, sigo experimentando esa impresión de estar yendo hacia ninguna parte. Los aciertos, o momentos de plenitud, parecen siempre transitorios y los errores, desencuentros, momentos de dolor o soledad, se me presentan, por parte de «mi yo íntimo», como una confirmación de que estoy haciéndolo fatal. Abandonar el paradigma hegemónico es perder la principal muleta emocional, renunciar a la más eficaz excusa, a la coartada perfecta para justificar las situaciones adversas con un reconfortante «así son las cosas y qué se le va a hacer».

Las disidencias conllevan costes

Pero, aparte de estos trances —la separación y la infidelidad, que se configuran como fracasos y exigen volver a empezar el recorrido con otra persona— existen alternativas o disidencias que empiezan a ser parcialmente aceptadas por los sectores sociales y culturales más de vanguardia. La primera de ellas, la menos rupturista, admitida como opción pero que a menudo conlleva preguntas, manifestaciones de extrañeza y expresiones de condescendencia durante años, es la renuncia consciente y reflexiva a tener descendencia. Es una decisión que supone un cuestionamiento dirigido sobre todo a la mujer en pareja heterosexual potencialmente reproductiva y que, por tanto, vuelve a tener el eje del género como uno de los condicionantes añadidos al principal: la normatividad del componente reproductivo como visado y sello de calidad de un exitoso ascenso de la escalera mecánica de las relaciones.

La heterodoxia que seguiría en orden de admisibilidad cultural es la que contradice el sexto escalón: la unión. No dar el paso a la convivencia pudiendo hacerlo, no en un ejercicio de aplazamiento o espera a un momento mejor, sino con la convicción de que es mi alternativa elegida a largo plazo, provocará en el entorno la sospecha de que la relación no funciona del todo bien y reducirá su cotización social. Nunca será tan valiosa y auténtica como una relación en la que se convive y se comparten ingresos, gastos, bienes y deudas, o se está luchando denodadamente contra el sistema para que eso sea posible. Curiosamente, si esa cohabitación y esa unidad económica familiar se plantea entre más de dos personas adultas sin parentesco (una comunidad de convivencia, del tipo que sea), el valor y la aprobación social volverán a caer en picado. La norma legitima estrictamente un número: el dos. La tercera irregularidad, ya entrando en el terreno del rechazo ético frontal y la sensación de amenaza generalizada en entornos tradicionales, es la adopción de acuerdos que abran la pareja, en cualquiera de las etapas de la escalera mecánica, a la posibilidad de relaciones sexuales y vínculos afectivos externos. La apertura puramente sexual tiene múltiples variaciones, pero las más frecuentes son la «tolerancia» a aventuras eróticas fuera de la pareja (con mayor o menor nivel de transparencia, pero bajo el acuerdo de que está «permitido»), y la posibilidad de llevar a cabo juegos sexuales conjuntos con otras personas, parejas o grupos. A la primera opción se suele denominar pareja abierta y la segunda pareja *swinger* o liberal. Si la apertura llega a admitir explícitamente los vínculos sexoafectivos, entendidos como relaciones externas con implicación no solo sexual sino también de tipo emocional, se suele hablar de poliamor jerárquico.

Finalmente, una disidencia más extrema, siempre sin abandonar el marco de la escalera mecánica de las relaciones, consiste

en ampliar el número de personas que se montan conmigo sobre ella. En este caso estaríamos hablando del poliamor no jerárquico. Sin embargo, sustituir el número dos por otro número mayor no altera esencialmente el carácter del proceso. Si repasamos las fases que aparecen más arriba en este mismo punto, nos damos cuenta de que solo aparece alguna diferencia, en forma de dificultad añadida, en el tercer escalón: «la declaración». La previsible resistencia del entorno social y familiar genera a menudo la necesidad de evitar o retrasar la comunicación de una nueva relación cuando ya existe una vigente. Lo que, como analogía con la ya clásica problemática de declarar públicamente la orientación sexual, se denomina «salir del armario».

El resto de pasos de la escalera mecánica se mantienen, con ligeros matices, pero conservando los rasgos básicos de normatividad y expectativas de avance que caracterizan la exigencia de que la situación progrese en un curso marcado de más y más implicación. Una particularidad adicional es que nos encontramos en la misma escalera con diversas personas subiendo a la vez en escalones distintos. El escenario, como demuestra la experiencia, es casi siempre más complejo y delicado por falta de referentes, aparición de inseguridades, celos, comparaciones y dudas. El poliamor es una respuesta ética y coherente frente a la coyuntura de tener que elegir y renunciar a una persona para acercarse a otra, pero es una respuesta dentro del marco de la escalera mecánica de las relaciones. Una solución que, como todas las demás, sin excepción —incluyendo la anarquía relacional, que se sitúa fuera de ese marco— plantea muchas dificultades. Tantas, que quizá no tenga sentido entenderlas como soluciones, sino más bien como aventuras apasionantes, pero llenas de incertidumbre.

3.3 La teoría *queer*

La anarquía relacional admite una interesante mirada desde la teoría *queer* a través de la cual se extrapolaría la impugnación de los binarismos sexuales, de género, identidad, orientación y expresión, entre otros posibles, a las relaciones entre personas, en este caso a la dicotomía «relación íntima / no íntima». Los argumentos parten de bases similares: el rechazo al esencialismo, que se fundamenta en la condición reproductiva de la unión íntima heterosexual y se extiende al resto de vínculos considerados íntimos, y a la normatividad que establece cómo hemos de comportarnos en función de la asignación que se otorga a una relación (asignación o etiqueta, tanto interna como externa, no necesariamente coincidentes). Dada la importancia de estas afinidades y conexiones, me parece relevante hacer en este punto un breve recorrido por los aspectos clave de la teoría *queer*.

Antecedentes

La palabra *queer* designaba originalmente, en inglés, lo diferente, lo extraño o peculiar. Evolucionó hacia un sentido ofensivo y se empezó a aplicar peyorativamente a los hombres afeminados y a las personas homosexuales. Y a partir de esta acepción, en los años 80 y 90 del siglo pasado se lleva a cabo una estrategia de resignificación por parte del colectivo LGTBIQ+ para promover ese significante proscrito hasta la interpretación positiva que le podemos atribuir hoy en día, que de hecho es en muchos casos intercambiable con el propio acrónimo del colectivo. *Queer* puede tener sus desventajas, pero es sin duda un lexema más intuitivo que esa secuencia de iniciales que cuesta de recordar y pronunciar (y que nunca acaba de representar a todas las sensibilidades).

De esa resignificación nace el concepto de activismos *queer* y de ahí, a su vez, surgen en una fertilización cruzada con el ámbito académico, al que trascienden, las diferentes manifestaciones de la teoría *queer*. Pese a que, como no puede imaginarse de otra forma, esas miradas e interpretaciones, que constituyen lo que hoy en día se conoce como teoría *queer*, están marcadas por la diversidad, la crítica y la disidencia constante, me centraré en los elementos básicos en que generalmente coinciden todas ellas.

Pero antes, repasaré los orígenes del pensamiento contemporáneo que condujeron a lo que después sería la teoría *queer*, según el excelente y accesible libro de Meg-John Barker y Julia

Scheele *Queer, una historia gráfica*[106] traducido al castellano por Begoña Martínez.

La corriente existencialista que arranca del final del siglo XIX y se desarrolla en la primera mitad del XX antepone la existencia a la esencia. En España, Ortega y Unamuno representan esta corriente en sus inicios, pero son Sartre y Simone de Beauvoir quienes desarrollan las ideas que logran más influencia posterior en el ámbito que nos ocupa, introduciendo conceptos como el autoengaño, que nos hace pensar que somos lo que la sociedad dice que hemos de ser, y la libertad como espacio limitado y restringido por lo que conocemos, por los referentes que nos han dado.

Otra escuela de pensamiento también relevante en esta cuestión no es filosófica, sino científica. Desde la biología, investigadores como el pionero Alfred Kinsey, y quienes le siguieron, describen la conducta sexual humana en términos mucho más objetivos y abiertos que los habituales hasta ese momento, descubriendo que las atracciones y prácticas homosexuales, la masturbación y otros comportamientos son mucho más frecuentes de lo que se asumía, que no están estereotipados sino que varían y que se distribuyen en un espectro de experiencias y sentimientos, no en categorías fijas e inalterables.

Feminismos y derechos homosexuales

Los movimientos feministas tomaron el testigo en los años setenta y, en particular, las feministas negras en Estados Unidos desarrollan los primeros análisis políticos «a pie de calle» que estudian las intersecciones entre ejes de opresión como la raza, la clase social, el género y la sexualidad. La interseccionalidad, en este sentido, es propuesta más adelante a partir de estos análisis por Kimberlé Crenshaw. La constatación de la existencia de esas identidades que se entrecruzan, excluyen a colectivos y sostienen vectores de privilegio, sometimiento y explotación, dio apoyo y fundamento a las ideas que poco después cristalizaron en el activismo y la teoría *queer*.

106 M.J. Barker, J. Scheele, *Queer, una historia gráfica*, Melusina, Barcelona, 2017.

Por otro lado, las reivindicaciones de las personas homosexuales tuvieron un punto de inflexión en los disturbios de Stonewall en 1969, en Nueva York, y desde ese momento se apostó con mayor firmeza por la estrategia de superar los estigmas y sentimientos de culpa reclamando el orgullo de ser homosexual. Esto reforzó la identidad, la búsqueda del reconocimiento como minoría con derechos equiparables a los de la mayoría y la asimilación en el sistema. Y aquí es justamente donde las críticas radicales a ese proceso se encuentran con los postulados de la teoría *queer* redirigiendo el foco del esencialismo, de «ser homosexual» como identidad a «tener prácticas homosexuales» como normalidad, y resaltando que las identidades oprimidas son diversas y están oprimidas en función de razas, orígenes, género, creencias, nivel socioeconómico, etc. Lo *queer* como paraguas que aloja todas esas realidades.

Aparecen en ese momento también formas de activismo *queer* alternativas como el *queeruption*, una corriente *queercore* (una subcultura punk con especial énfasis en la mirada LGTBIQ+) que contribuye al desarrollo del movimiento anarca-*queer* o anarquismo *queer*, que se define, entre otras cosas, como antiasimilacionista, anticapitalista, antiautoritario, *queer* radical y transidentificado.[107]

Postestructuralismo, sexualidad y subversión de la identidad

El precedente filosófico más reciente y directo de la teoría *queer* es el postestructuralismo de Derrida, Lacan, Foucault, Deleuze, Butler, Habermas o De Lauretis. Supone una crítica o una revaluación del estructuralismo, del reduccionismo que implica y de las dicotomías que dan cuerpo a sus estructuras conceptuales. Sitúa el conocimiento en el espacio de las construcciones culturales y de los ejes de poder que se dan en las sociedades, evitando conceder a los saberes carta de naturaleza y un valor absoluto. Los relatos que construimos a partir de la realidad, incluyendo nuestra identidad y los modelos mentales con los que represen-

107 Véase queerfist.blogspot.com.

tamos las personas y fenómenos que nos rodean, son subjetivos, diversos, variables y herederos de la elaboración social y cultural de nuestro pensamiento y nuestra personalidad. Es decir, nuestras identidades están sujetas a nuestras circunstancias internas y externas. Los trabajos concretos que más influyeron en la formación de la teoría *queer* fueron los de Michel Foucault y Judith Butler, concretamente la *Historia de la sexualidad* de Foucault y *El género en disputa: feminismo y subversión de la identidad* de Butler, que definitivamente perfila los aspectos básicos de la hipótesis *queer*. El término teoría *queer* como tal se debe a las estudiosas Gloria Anzaldúa y Teresa de Lauretis. Esta última contribuyó a la difusión de esa expresión al impartir una conferencia que rechazaba los análisis aceptados hasta ese momento que consideraban como sexualidad normal la heterosexual estándar y definían el resto de opciones en relación a ella. Enfatizó también la importancia de la subjetividad sexual y de las interacciones de esta con todos los demás factores sociales como la raza y el género.

La teoría *queer* en cinco puntos

Como he dicho, los códigos que actualmente articulan esta teoría se expresan desde diferentes miradas que mantienen un alto nivel de diversidad y disidencia, pero algunos aspectos básicos resultan coincidentes y aceptados en general:

1. La idea de que el poder ya no es solo un vector que parte de reyes, palacios, dirigentes y ejércitos en dirección a una plebe sometida por la fuerza de las armas. De esta configuración simple se ha pasado a otra más compleja, con múltiples ejes de poder actuando a través de diferentes focos de hegemonía: social, funcional, racial, sexual, económica, religiosa, cultural... Se ha pasado de una proyección de autoridad que iba de gobernante a gobernado a otras que operan entre innumerables vértices formando entramados de privilegio y sometimiento, de supremacía y dependencia, en una sociedad en la que nos vigilamos unas personas a otras.

   Las fuerzas de seguridad ya solo se usan en ocasiones especiales, a veces de forma irresponsable y con graves consecuencias, no hay que olvidarlo, pero las armas de contención cotidiana, aprovechando la necesidad generalizada de aceptación, han pasado a ser la hegemonía cultural y un sentido común instilado desde las élites mediante mensajes generalmente insidiosos y con objetivos bien definidos. El binarismo «normal / anormal» o «dentro / fuera» es el que domina las sociedades actuales. Tenemos la obligación de construir nuestra vida y nuestro pensamiento para ser «normales» o seremos objeto de marginación y exclusión.

   En Filipinas hay una expresión popular que se atribuye a la escritora feminista Ninotchka Rosca y describe estos conceptos muy gráficamente: «tener mentalidad de cangrejo en un cubo». A lo que se refiere esta frase es al hecho de que, pese a que los cangrejos trepan con facilidad, los recipientes que los contienen en los comercios están abiertos porque, cuando un cangrejo intenta salir, los demás se agarran a él y se lo impiden. Los cangrejos se vigilan y sujetan entre ellos.
2. La noción de normalidad en cuerpos, prácticas y comportamientos es una forma de control que pretende generar en las personas unas identidades dóciles e inseguras que precisen del reconocimiento y la validación por parte del entorno, de acuerdo a modelos supuestamente universales. Los esquemas hegemónicos son establecidos, difundidos y sostenidos de forma fuertemente centralizada por parte de minorías influyentes con intereses concretos. Esto da lugar a una dinámica social de sometimiento y dependencia que nada tiene que ver con la interdependencia horizontal que conlleva mecanismos de aprobación, solidaridad, apoyo y consideración entre iguales, en redes que no han de basarse en los modelos dominantes y, mucho menos, aceptarlos como patrones incontestables.
3. Aparece el reconocimiento de la performatividad del género y su influencia en la identidad, en los gustos, las atracciones, los deseos y las conductas. En oposición a la óptica esencialista, según Butler, el género es lo que haces, no quién eres. En este sentido, el género puede disputarse, resistiéndose a la

obligación de etiquetarse de acuerdo a estereotipos. Al rechazar el binarismo, que exige nombrar a cada persona como hombre o como mujer, aparece el concepto de género no binario o *genderqueer*.

4. En cuanto a las reivindicaciones y las formas de protesta, se reconoce la necesidad de no plantear las luchas a través de delimitar afinidades y exacerbar unas diferencias que acaben binarizando y etiquetando identidades concretas: trabajadores, homosexuales, mujeres, etc., porque eso en realidad significa trabajadores urbanos, nacionales y hombres; homosexuales con capital social y capacidad económica; mujeres blancas y de clase media, etc. En ocasiones se defiende, como excepción de índole táctica, la idea de un esencialismo estratégico que, a modo de herramienta dialéctica y de activismo, permita focalizar en algunos momentos y circunstancias la atención y la reivindicación en un objetivo concreto.
5. A raíz de una interpretación literal de la idea de Judith Butler de que el género es un constructo social, aparecen las perspectivas feministas radicales transexclusivistas que culpabilizan a las personas transgénero por querer elegir su asignación de género. Butler se opone a esta interpretación con el argumento de que el hecho de que algo sea una construcción no implica que no exista y que no tenga influencia en la vida de las personas. Esto es importante en este contexto y en muchos otros relacionados con los aspectos que abordo en este libro.

Otras tensiones de ciertas manifestaciones del feminismo con el activismo *queer* aparecen en lo relativo a la cultura *kink*, al trabajo sexual o al mismo fundamento de la impugnación del género, que de alguna manera puede disolver la identidad colectiva que se considera necesaria para una lucha eficaz (este ès el fleco que pretende abordar el esencialismo estratégico). Sin embargo, la cantidad de activistas e investigadoras que se consideran al mismo tiempo feministas y *queer* hace que estas tensiones sean un aspecto menor frente a los elementos compartidos.

Cinco paralelismos con la anarquía relacional

Inevitablemente, una propuesta anarquista del siglo XXI, con las relaciones como leitmotiv y planteada por personas que se declaran de género no binario (al menos es el caso de Andi Nordgren, como he mencionado ya) ha de revelar muchas influencias procedentes de la teoría *queer*. Cualquier mirada *queer* sobre la realidad parte de la confrontación ante ideas esencialistas como que las identidades sexuales y de género son inherentes a cada individuo y están establecidas desde el nacimiento. Como hemos visto, confronta también la idea de que algunos tipos de deseo o de prácticas sexoafectivas sean «normales» y otras no. Estos planteamientos críticos dan lugar a que se cuestione desde la base la categorización de las personas y los binarismos de identidad y orientación, del mismo modo que en la anarquía relacional se cuestiona la categorización de las relaciones y los binarismos de amatonormatividad y alosexismo (relaciones con o sin amor romántico y relaciones con o sin sexo). De forma similar, hay un fuerte paralelismo en cómo se analiza por parte de ambos esquemas el conflicto y las relaciones de poder que se dan entre identidades frente a las que provocan las categorías relacionales. En concreto y en detalle, los aspectos clave que he enumerado en el punto anterior tendrían estas posibles traducciones al pasar de centrarse en las personas y su categorización a referirse a las relaciones:

1. Los vértices de poder que han pasado a operar dentro del entramado social, entre la gente, y la idea de que las personas se vigilen unas a otras dando lugar a amenazas de exclusión y rechazo no funcionan exclusivamente entre personas. Un elemento importante de ese mecanismo es el núcleo familiar como nodo destacado de esos vectores de control. Las «burbujas» que forman las parejas heteronormativas reproductoras son las más activas en ese proceso de vigilancia y homogeneización. Si estas «burbujas» fueran sustituidas por redes más amplias, idealmente por una única red formada por conexiones entre relaciones de diferentes tipos que no compitieran, se recusaran y se anularan unas a otras, como ocurre en el esquema amatonormativo, este modelo de

policía moral normalizadora perdería un puntal básico de su estructura. Sería únicamente dar un pequeño salto, de pensar en una trama social formada por cúmulos de egoísmo familiar normativo, a una retícula a modo de rizoma cuyos vínculos funcionan de un modo horizontal y solidario.

2. Un modelo de reconocimiento y validación en las relaciones no centralizado en una normalidad prescrita culturalmente contribuiría al desarrollo de identidades menos dóciles y sometidas a los mandatos sociales. Esta aportación sería muy importante simplemente contando con la existencia de una red de apoyo y refuerzo amplia, construida sobre la diversidad y la interdependencia bien entendida y solo acotada por los límites del consentimiento personal y la autonomía responsable.
3. La disputa del género tendría su equivalencia en la propuesta de relaciones en red como versión alternativa a la pareja heterosexual normativa. Del mismo modo que el género, las relaciones no se definirían por lo que son sino por lo que se hace en ellas. Los conceptos de género, orientación, identidad, etc., sin el equivalente a las categorías estereotipadas de vínculo. La anarquía relacional sería una traslación de las personas a las relaciones de esta idea central de la teoría *queer*.
4. El enfoque de unas resistencias que no aíslen entre sí las luchas de los diferentes ejes de opresión se corresponde con uno de los aspectos importantes de la anarquía relacional que es el encaje de la diversidad en unas redes afectivas que enlazan personas de diferentes perfiles y tendencias, que difícilmente podrían estar conectadas directamente en una estructura de vínculos tradicional.
5. Finalmente, desde la anarquía relacional se recalca, y es importante reiterarlo y entenderlo, que desafiar las categorías de los vínculos no significa que estas categorías no estén presentes en todos los ámbitos de la sociedad y también en nuestros sentimientos, dado que hemos crecido con esas construcciones emocionales. Por eso, es fundamental compatibilizar ambas cosas y preocuparse por los problemas reales de las personas sin abandonar la utopía.

Recientemente, Roma de las Heras ha propuesto una perspectiva que encuadra la anarquía relacional desde la óptica feminista-*queer*[108] como una filosofía política que replantea el trabajo relacionado con los cuidados y las relaciones familiares, en la línea de las ideas de Judith Butler y Kath Weston,[109] con el valor emocional, personal y social que las relaciones de amistad tienen para las personas *queer* según Saha Roseneil.[110] De acuerdo con Roma, la perspectiva política configura un instrumento capaz de construir alternativas a una estructura hegemónica que gira en torno a la familia nuclear y se sirve de la monogamia obligatoria y la heterosexualidad como instancias conductuales del sistema sexo-género.

3.4 Ejes de un espacio relacional multidimensional

La anarquía relacional no es el único planteamiento que propone esquemas alternativos a la forma dominante de establecer las relaciones en nuestra cultura. La mayoría de ellas son fuertemente etnocentristas y se expresan de forma inevitable con rasgos más o menos explícitamente amatonormativos, capacitistas, autoritarios, capitalistas, binaristas, homófobos, machistas, alosexistas, edadistas, xenófobos y racistas.[111] La propia anarquía relacional, al abordarla desde nuestra construcción cultural, inevitablemente incurrirá en todo eso en alguna medida. Uno de los objetivos que creo que no podemos dejar de perseguir es ir limando poco a poco esas aristas según las vayamos identificando

108 R. De las Heras, «Thinking Relationship Anarchy from a Queer Feminist Approach», op. cit.

109 J. Butler, «Is kinship always already heterosexual?» en Butler, J., *Deshacer el género*. Paidós, Barcelona, 2012. K. Weston, *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*, Bellaterra, Barcelona, 2003.

110 S. Roseneil, «Why we should care about friends: An argument for queering the care imaginary in social policy», *Social Policy and Society*, 2004.

111 En el glosario aparece la definición de todos estos términos, entre otros. Algunos de ellos se desarrollan también en otras partes del libro.

y al mismo tiempo evitar sumar otras nuevas. La socialización ha introducido esos vectores de dominación y privilegio en nuestro pensamiento y en nuestro comportamiento inconsciente. Caemos constantemente en el machismo incluso si somos mujeres y nos consideramos conscientes de la problemática del género, en el racismo incluso si nuestro entorno nos lee como personas racializadas, en la xenofobia incluso si venimos de otras tierras, en la aporofobia y la connivencia con el capitalismo incluso si somos pobres... y seremos edadistas hasta los 100 años.

Con ese reconocimiento como cautela constante, voy a intentar deslindar los esquemas relacionales que considero más significativos por su difusión actual o posible alcance futuro. Lo haré de acuerdo a diversos criterios y, lógicamente, desde la perspectiva de la anarquía relacional como origen de coordenadas. El primero de estos ejes, que configuran un espacio multidimensional, es precisamente el objeto de un punto anterior: la escalera mecánica de las relaciones como representación dinámica del patrón básico de la normatividad relacional.

Eje del avance normativo o de la escalera mecánica

En la exposición de las posibles derivaciones de la escalera mecánica de las relaciones, he citado las parejas *swingers* o liberales, las parejas abiertas, el poliamor jerárquico y el poliamor no jerárquico como formas de secesión que en el fondo no lo son tanto. En los tres primeros casos, aparecen, respectivamente, esquemas de apertura que van desde lo puramente sexual compartido a lo no compartido y a la admisión de implicación emocional de cada uno de los miembros de la relación con otras personas. El resto del camino se mantiene intacto y solo se consiente un acceso parcial a la escalera. Quienes están más arriba a menudo se consideran legitimados para establecer límites respecto a la altura que se permite alcanzar a quienes han llegado más tarde o se han quedado en escalones inferiores. El concepto de consenso, pacto o acuerdo explícito que preside las argumentaciones éticas en las que se pretenden apoyar estos paradigmas solo funcionan de arriba abajo. Los acuerdos que se toman en escalones superiores definen limitaciones que se establecen sobre los inferiores.

En el poliamor no jerárquico se altera, respecto al modelo tradicional, el número de personas que suben a la vez por la escalera. Siguen sin estar todas necesariamente en el mismo escalón, pero no hay límites prefijados y los acuerdos se toman de forma igualitaria, aunque frecuentemente siguen teniendo el formato de transacción mercantil. El movimiento de la escalera es el mismo, los escalones muy similares y las consecuencias en todos los sentidos, también, aunque multiplicadas por el número de vínculos.

La anarquía relacional confronta íntegramente el esquema normativo simbolizado mediante la escalera mecánica porque esta representa una estructura impuesta y naturalizada. Del mismo modo que la Iglesia, la religión, o el Estado imponen su autoridad mediante contratos de adhesión que hay que «firmar» y cumplir so pena de castigos infernales o terrenales, el modelo que implanta el canon cultural en el ámbito de las relaciones funciona también como un código normativo. Por tanto, la mirada de la anarquía relacional plantearía revisar todos y cada uno de los elementos que describen ese modelo y valorarlos críticamente, evitando que se asuman como la forma natural de evolucionar y que se configuren como expectativas, derechos y obligaciones automáticas.

No se impugnan los deseos, las decisiones o las conductas. No se entra en si son parecidas, coincidentes o contrarias a las hegemónicas, si tienen mucho o no tienen nada que ver (siempre que no escondan violencias y opresiones), sino el recurso al «sentido común», «esto es lo normal» o «esto es lo que hace/espera todo el mundo».

En su lugar, lo que «se hace/espera» es lo que cada persona involucrada en una relación valora explícitamente, contando con las demás (las que ya hay y las que podrían llegar después) y considerando sus juicios críticos al mismo nivel. Hay que tener presente que esto es muy complicado porque los comportamientos automáticos, las reacciones inconscientes y los

pensamientos involuntarios siempre van a coincidir con la construcción cultural predominante y, por tanto, van a conducir a dinámicas y a prácticas normativas en un proceso irreflexivo. Solo si tengo un convencimiento muy arraigado y motivación suficiente para mantener una alerta constante podré evitarlo.

Si las experiencias que he vivido directa o indirectamente me han persuadido de que esas dinámicas y los lugares a los que llevan no me gustan, es posible que esa alerta acabe formando parte de mi conducta, sustituyendo los automatismos culturales. No es fácil, pero tampoco imposible. Es, en buena medida, mi caso personal y el de muchas otras personas que viven en configuraciones muy diversas en cuanto a número de relaciones (solas, en pareja, en red...), en cuanto número de vínculos de convivencia (incluyendo comunidad de bienes, hipotecas, crianza, etc.), en su grado de implicación, identidades, orientaciones sexoafectivas, duración de su experiencia dentro y fuera de la norma, sentimiento de comodidad o incomodidad, consistencia de las convicciones, e incluso en combinaciones diversas de relaciones más y menos normativas en las mismas redes.

Eje del etiquetado normativo o de la seguridad

Si he conseguido transmitir la idea de que no es estrictamente la configuración relacional, en términos cuantitativos, la que determina si estamos viviendo de una forma más o menos normativa o autogestionada, será más fácil explicar por qué entiendo que la anarquía relacional cuestiona ciertas etiquetas cuando su uso persigue obtener un sentimiento de protección y una falsa sensación de seguridad. La mayoría de los modelos relacionales se apoyan en una noción binaria de «tenemos un vínculo *x* o no lo tenemos». Si lo tenemos, actuaremos de una manera y, si no, de otra. En modelos como la monogamia en serie, el amor libre, el poliamor, las poligamias tradicionales, las parejas *swinger,* abiertas o muchos otros, hay más o menos configuraciones posibles, ideales de solidaridad y consideración, matices morales, tonos de gris, grados de rebeldía, implicaciones éticas, obligaciones, libertades, ficciones individualistas o utopías identitarias, pero en muy pocos paradigmas se cuestiona la idea de que en las relaciones han de existir estados y transiciones definidos y bien delimitados. Y, precisamente, creo que la gestión de las transiciones es uno de los elementos clave en las prácticas relacionales. Pero antes de desarrollar esa cuestión, quiero reincidir en el análisis que ya he esbozado en capítulos anteriores de cómo se llega al cuestionamiento del binarismo de vínculo a partir de los principios anarquistas de autogestión colectiva y no coerción.

En primer lugar, la dicotomía «somos pareja» / «no somos pareja», o cualquier otra, con palabras diferentes, que nos empuje a decidir si estamos o no estamos sujetos a una calificación relacional, resulta una eficaz herramienta de identificación con un pensamiento, unas prácticas, unas expectativas y unas dinámicas de evolución concretas. Incluso cuando me esfuerzo en que mi expresión no vaya más allá de explicar una realidad de manera concisa, se produce un efecto performativo que me va colocando en uno de los dos flancos de la dualidad y la herramienta comunicativa va pasando de instrumento a marco de referencia. De baliza que señala a frontera que delimita. Por tanto, aunque hayamos puesto todo el empeño del mundo en definir qué queremos ser, sin caer en el estereotipo, sin hacer caso a lo que la gente lee o espera de nuestra relación, sin transigir en la aceptación de los rituales sociales que nos adjudican... aun así, la voluminosa mochila que arrastra la etiqueta acaba pesándonos y afectándonos poco a poco.

Y esta mochila erosiona nuestro trabajo de autogestión. Si no llega a imponer, porque mantenemos nuestras convicciones subversivas, sí inspira, influye, marca el camino cuando algo no está establecido y pactado de antemano. La norma acaba apareciendo, rellenando espacios y haciéndose hueco en nuestro entramado de prácticas de resistencia. El título de nuestro vínculo puede acabar funcionando como un resquicio que el patrón cultural (o un modelo alternativo) aproveche para ejercer su coerción sobre nuestra realidad.

Pero ¿es esto tan importante?, ¿tan grave? ¿Hay que evitarlo a toda costa? ¿Cómo puede afectar a mi día a día, a mi bienestar

y al de la gente que me rodea? Son preguntas muy relevantes. Desde luego, yo no creo que la importancia de acotar y nombrar los tipos de relación tenga que ver con unos principios que lo prohíben o una pueril marca de identidad «yo soy anarquista relacional y no etiqueto los vínculos». Desde luego, no es ese el enfoque que pretendo trasladar desde aquí. Pero sí que la trascendencia de esta idea reside en su valor como herramienta y como señal de alarma. Si soy consciente de que las etiquetas tienen ese doble filo, de que la mayoría de las herramientas requieren una especial atención al utilizarlas para evitar lesionarme o lesionar a alguien, seré capaz de identificar esos peligros y evitarlos en la medida en que juzgue oportuno en cada momento: quizás hoy me arriesgue a usar una sierra mecánica, porque en esta ocasión me hace falta y el peligro me compensa, aun sabiendo que me puedo hacer daño si no me mantengo alerta.

Y en cuanto al problema de la gestión de las transiciones, como he dicho, proviene de la existencia de demarcaciones y fronteras entre territorios relacionales. Esto provoca la necesidad de cruzarlas y genera una serie de consecuencias. Por un lado, proporciona una sensación de seguridad y control. Es habitual escuchar expresiones como «necesito tener claro dónde estamos» o «decide si estamos o no estamos». Se asocia nombrar con comprometerse. Del mismo modo que exhibir un título de propiedad nos otorga unos derechos, el enunciar qué somos nos evoca la misma sensación. No es, desde luego, una seguridad real, ni la confianza que proviene de un timbrado cultural asegura un nivel de fiabilidad, compromiso o cumplimiento especial, pero así lo percibimos: como un refugio. Del mismo modo que, quien se lo puede permitir, compra artefactos, vehículos o alimentos de una marca comercial conocida, porque ofrecen una tranquilidad basada en la idea de reputación, el prestigio de los distintivos hegemónicos nos resulta persuasivo y convincente.

Pero, por otro lado, acogerse a una categoría precintada y adornada con un lazo de legitimidad y compromiso tiene un efecto que se puede observar, o al menos yo percibo constantemente a mi alrededor, y que es potencialmente muy negativo: el manejo emocional de la pérdida cuando se pasa de una condición de mayor rango a una de menor nivel en el escalafón relacional. Esta posibilidad, genera una sensación sostenida de miedo, y por tanto de dependencia. Y, cuando se materializa, puede conducir a un periodo de pérdida, frustración, tristeza y numerosas sensaciones dolorosas: el duelo.

Los cambios son probablemente inevitables, pero cuanto más definidas e identitarias son las marcas de los estados entre los que transito, más dramáticas se me antojan las consecuencias. Cuando cada situación está tasada y se asocia de manera estricta a unas prácticas concretas, muchas veces cotidianas, he de decidir si estoy o no estoy en determinado estado para gestionar si hago o no hago ciertas cosas. Esta necesidad, buscando ofrecer claridad, crea realmente desorientación, pues lleva a la confusión entre sentimientos y prácticas, entre apegos y conductas, entre cariño, solidaridad, apoyo, pasión, convivencia, lealtad, deseos... La obligación de acogerse a un pack completo o desligarse de él y abrazar otro es seguramente incompatible con una actitud serena hacia las demás personas y con un análisis introspectivo lúcido y liberador. Al menos esa es mi experiencia y la que adivino en mil relatos escuchados. Relatos llenos de desconcierto y sentimientos de frustración por no saber encajar emociones y sensaciones en una realidad rígida e intransigente. La pregunta es, pues, ¿y si no necesitamos encajar nada? ¿Y si nos fijamos en las personas y no en las cajas? Hablaremos más de ello.

Eje del número de relaciones o de la exclusividad

La mayoría de las propuestas relacionales que aparecen en este punto —dedicado, precisamente, a comparar la anarquía relacional con otros modelos— se enmarcan en el ámbito de lo que se suele denominar «no-monogamias éticas». Es una fórmula sintáctica cuya primera partícula es «no» y por tanto constituye una noción marcada por la alteridad frente a otro elemento: el dispositivo hegemónico: la monogamia.

La construcción de sentido hegemónica que prevalece en cada región del mundo, efectivamente, es un auténtico dispositivo

social que ha evolucionado para consolidarse y perdurar a lo largo de los siglos y se ha ido adaptando a los cambios provocados por el progreso intelectual y geopolítico, y por los avances tecnológicos. Y es el conjunto de esos sistemas de creencias y comportamientos lo que pretenden confrontar las llamadas «no-monogamias», nombrándose por oposición a lo que denominan sistema monógamo, debido a que en la mayoría de las normas culturales se impone de manera estricta la prohibición de mantener varias relaciones sexoafectivas al mismo tiempo.[112]

Pero el sistema de relaciones hegemónico es mucho más complejo y abarca muchos más aspectos de los que sugiere la palabra monogamia. Por tanto, insisto en que interpelar únicamente (o centrar el foco en concreto en) este rasgo relacional es insuficiente y no conduce a un cambio esencial en los vínculos ni sirve para transformar cómo nos relacionamos social y políticamente.

Desde luego, la exclusividad sexual y afectiva forzada es un vector de coerción. Si no lo fuera, si constituyera un rasgo natural de la especie, como he comentado ya, no requeriría de castigos, vigilancia y amenazas de purgatorios e infiernos, del mismo modo que no lo requieren «potenciales costumbres» como no comer piedras o no dormir colgando de los pies, porque simplemente no se dan (valga la extravagancia de los ejemplos). Y, por supuesto, como pauta coercitiva, choca frontalmente con

112 Existen tradiciones como el culto mormón, algunas interpretaciones del Corán, y otras culturas, que no comparten esa prohibición generalizada. Se sucumbe en ocasiones a la tentación etnocentrista (enmarcada en ejes de opresión como el racismo y la xenofobia) de darles protagonismo a estas excepciones para resaltar que *lo nuestro es otra cosa: moderno laico y contestatario* y no *como lo suyo: tradicional, machista y atrasado,* cuando todos los sistemas hegemónicos, incluyendo «el nuestro», acumulan y exhiben gran cantidad de rasgos de dominación y violencia. Por ejemplo, el trabajo de Kim Tallbear sobre *settler sexualities,* que he citado en el primer capítulo, ilustra las violencias de la colonización cultural sobre las formas de relación no monógamas de los pueblos nativos americanos: K. Tallbear, «Making Love and Relations Beyond Settler Sex and Family» en A.E. Clarke y D. Haraway, *Making Kin Not Population,* Prickly Paradigm Press, Chicago, 2018.

los planteamientos de la anarquía relacional. Pero también chocan, entre otros, el resto de los elementos que aparecen en este punto en forma de ejes de comparación: el etiquetado normativo, los límites afectivos y sexuales hacia afuera, las identidades como mecanismos de control, la exoneración de compromisos, responsabilidades, consideración y las normatividades asociadas a la comunicación y la transparencia. Por tanto, la anarquía relacional sería tanto una «no-monogamia ética» como una «no-etiquetante ética», «no-limitante ética», «no-identificante ética», «no-exonerante ética» o «no-normativa ética».

En definitiva, entiendo que la anarquía relacional no es un planteamiento que encaje en la categoría de las «no-monogamias» ni pueda incluirse bajo el término paraguas «poliamor», puesto que no se centra en rebatir la exclusividad sexoafectiva, sino en disputar el conjunto completo de atributos autoritarios, normativos, individualistas y coercitivos de la cultura dominante en lo que se refiere a las relaciones. Mi impresión, a lo largo de estos años de práctica y activismo, es que la forma de esas expresiones y su referencia al número (tanto «no-mono» como «poli» explicitan pluralidad) no es irrelevante, pues condiciona a muchas personas que se interesan por los nuevos formatos relacionales y las dirige en una dirección concreta: cambiar con cuántas personas me relaciono («soy poli»), no cómo me relaciono.

Eje del amor y la afectividad

Uno de los caballos de batalla de algunas propuestas que buscan ofrecer una alternativa al sistema de relaciones es desmontar los mitos del amor romántico. Pero en ocasiones se presenta el propio concepto de afectividad como chivo expiatorio. Como si detrás de todos los dogmas impuestos culturalmente no hubiera una serie de ejes de poder y privilegio, de intereses de perpetuación de un *statu quo* injusto y de convenientes estructuras de organización social. La culpa la va a tener el amor, que es lo que tengo más a mano, pues, como casi siempre, el poder queda más lejos y da más miedo cuestionarlo. Pero repasemos esas creencias axiomáticas que, de acuerdo a la definición de mito,

representan asunciones imaginarias que alteran las verdaderas cualidades de algo dándole más valor del que tiene en realidad.

Según las investigadoras Tomasa Luengo y Carmen Rodríguez,[113] estas creencias son:

1. La persona amada era la única elección posible: la que teníamos predestinada (mito de la media naranja).
2. La pareja heterosexual es natural y universal, y desviarse de esa norma será necesariamente problemático (mito del emparejamiento).
3. Es imposible amar de verdad a dos personas a la vez (mito de la exclusividad).
4. Los deseos deben satisfacerse exclusivamente con la propia pareja (mito de la fidelidad).
5. Los celos son un signo de amor, e incluso el requisito indispensable de un verdadero amor (mito de los celos).
6. Si una persona deja de estar apasionadamente enamorada es que ya no ama a su pareja (mito de la equivalencia entre enamoramiento, pasión y amor).
7. Si hay verdadero amor, este es suficiente para solucionar cualquier problema «el amor todo lo puede» (mito de la omnipotencia).
8. Los sentimientos amorosos son íntimos y no están influidos por factores sociales, biológicos y culturales (mito del libre albedrío).
9. El amor romántico-pasional debe conducir a la unión estable de la pareja y constituirse en la única base de la convivencia (mito del matrimonio).
10. El amor romántico-pasional puede y debe perdurar tras años de convivencia (mito de la pasión eterna).

Otras ideas que se citan en el mismo sentido son que el auténtico amor es el irracional y con sentimientos desbocados; que, si nos queremos, debemos pasar todo el tiempo juntos; que, si se

113 T. Luengo Rodríguez y C. Rodríguez Sumaza, «El mito de la fusión romántica: sus efectos en el vínculo de la pareja», *Anuario de Sexología*, 2010.

ama, ha de renunciarse a la intimidad y no puede haber secretos; que el amor lo perdona todo y si no hay perdón es que no había amor; que el sufrimiento siempre forma parte de las relaciones amorosas porque hay pasión; que la otra persona cambiará; que las dos personas han de pasar a ser una sola, en un proceso de despersonalización y fusión; que las parejas discuten y eso es normal y sano; que los polos opuestos se atraen; que la felicidad me la da la otra persona, o que ha de haber una entrega total sin esperar reciprocidad porque el amor es incondicional.

Esto se plasma, en términos estereotipados, en una relación de pareja heterosexual con fines reproductivos, una construcción que soporta una estructura de vectores de dominación y de espacios de privilegio que buscan perpetuarse manteniendo un orden social regulado y fácilmente gobernable. Por tanto, es un esquema a rebatir desde la lógica libertaria. Pero, como decía, no es el amor, la afectividad o el apego lo que tiene sentido cuestionar, sino el dispositivo de mitificación que los idealiza y los convierte en mecanismos lacerantes y obsecuentes.

Algunos enfoques toman el afecto en sí mismo (no su idealización) como blanco de sus críticas o establecen la expresión de este como un tabú relacional. Funcionan como una intelectualización, enriquecida con terminología vanguardista, del clásico individualismo emocional o afectivo. Este fenómeno es problematizado por diferentes autoras como Brigitte Vasallo, Renata Grossi, David West, Begonya Enguix o Jordi Roca.[114] La obra de Mari Luz Esteban, ya citada antes,[115] se centra en el amor desde una perspectiva crítica, pero aportando un trabajo teórico y etnográfico con una cobertura de referencias muy amplia y una valiosa solidez metodológica. De hecho, sus conclusiones refuerzan muchas de las consecuencias de los principios que

114 B. Vasallo, «Romper la monogamia como apuesta política», *Pikara Magazine*, 2013. R. Grossi, D. West, *The Radicalism of Romantic Love. Critical Perspectives*, Routledge, Londres, 2017. B. Enguix, J. Roca, *Rethinking Romantic Love: Discussions, Imaginaries and Practices*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2015.

115 M.L. Esteban, *Crítica del pensamiento amoroso*, op. cit.

recoge la anarquía relacional y en mi opinión encajan armoniosamente con ella:

> «Cualquier iniciativa que tenga como objetivo mejorar las características y las condiciones de los diferentes espacios y contextos donde establecemos nuestras relaciones comunitarias (domésticos, vecinales, laborales, de ocio...); cualquier proyecto que tenga como fin la garantía de las necesidades y los derechos básicos; cualquier acción que mire por el respeto y el compromiso mutuo, la promoción de la autonomía... redundará positivamente en los vínculos, en los intercambios. Los reinventará. Aunque sean espacios y tiempos limitados. O mejor aún si lo son. Las personas que han participado en este estudio me han reafirmado en la idea de que pensar y concretar los límites de las relaciones humanas siempre es positivo.
>
> En esas tramas de vínculos de reconocimiento, reciprocidad y redistribución, habrá también sentimientos amorosos, habrá afectos, ¿cómo no? Y compromisos más o menos estables, que superarán o no las reciprocidades en su sentido más estricto. Además, es probable que ciertas situaciones, como la crianza, precisen más que otras de uniones seguras, de compromisos que, en todo caso, siempre deberían ser temporales.
>
> Pero los afectos, el amor, no son más que uno de los ingredientes de las relaciones humanas. Un componente más entre algunos otros también básicos y fundamentales: el respeto mutuo, la justicia, la solidaridad, la autonomía, la libertad...»

Eje de la intimidad física

Socialmente, los vínculos se consideran de más valor (más profundos, más serios o más sagrados, según la perspectiva) cuando incluyen intimidad sexual además de conexión afectiva. Es lo que se ha denominado alosexismo. Es frecuente escuchar testimonios de quienes están explorando vías relacionales diferentes, contando cómo —después de explicar a alguien cercano lo a gusto que nos sentimos con cierta persona que hemos conocido, cuántas cosas compartimos, aprendemos y disfrutamos en su compañía— acabamos enfrentándonos a la misma pregunta, la misma curiosidad: «Pero, ¿folláis?» Y no siempre se trata de morbo o cotilleo malicioso, sino de deseo sincero de entender hasta qué punto ha avanzado la relación. Si empieza a ser importante o si es «solamente» amistad.

La anarquía relacional, a partir de las diferentes elaboraciones que he ido desarrollando, cuestionaría el alosexismo como eje normativo y plantearía una llamada, de nuevo, a la autogestión de la sexualidad compartida, sin pautas a priori ni expectativas. En este sentido, tan valiosa sería una relación que incluyera cercanía física de cualquier tipo como una en la que no se desarrollara esta proximidad. Pero no como un estadio inicial o intermedio, o como elemento a problematizar, o incluso como preludio de una extinción del vínculo, sino como posibilidad en sí misma, tan válida como cualquier otra, en cualquier momento y con cualquier duración.

La obligatoriedad de rasgos como el erotismo, la sensualidad, el contacto corporal genital o no genital, funciona como un vector más de violencia normativa. Cuando he hablado de la interpretación de la anarquía relacional por parte de las personas asexuales, he remarcado lo importante que es para alguien que no siente deseo sexual o alguien que experimenta una erotización diferente a la tipificada como normal, poder desarrollar vínculos tan profundos y apasionados, con tanta ternura, dedicación y amor como cualquier otra persona. Desprenderse del alosexismo dominante supondría liberar nuestro esquema relacional de la violencia que representan estas limitaciones propias y de la que conlleva el devaluado reconocimiento social de las conexiones que no cumplen los requisitos de unión reproductiva. Una unión homosexual tiene ya cierto grado de aceptación social, pero menos valor que una relación heterosexual, y una unión abiertamente asexual todavía menos: socialmente es una «simple» amistad.

En otros enfoques, como el poliamor o las no-monogamias éticas, el interés se sitúa específicamente en la no exclusividad de las relaciones íntimas, amorosas o sexuales, románticas o de pareja (en las entradas de la Wikipedia sobre poliamor, por

ejemplo, en asturiano, catalán, inglés, italiano o portugués se hace referencia a la «intimidad»; en castellano y vasco se habla de relaciones «amorosas o sexuales»; en alemán solo de «amorosas»; en francés «románticas» y en gallego de relaciones «análogas a las de pareja»).

Y se focaliza la cuestión en la «no exclusividad» porque estos son los tipos de vínculo en los que el orden hegemónico exige precisamente la exclusividad sexoafectiva. Y en particular porque incluyen el sexo (la intimidad) como ingrediente importante. No resulta llamativo en la narrativa estándar que una persona diga que quiere mucho a otra persona distinta de su pareja, porque ese sentimiento de amor se matiza, se difumina y diluye en el fluido social de la amistad o el parentesco familiar sin más problemas. Otra cosa sería que dijera que disfruta del sexo con alguien que no es su cónyuge.

Por tanto, hay un inevitable sesgo alosexista en la focalización sobre la monogamia y su alteridad expresada en los prefijos «nomono» y «poli». Es un sesgo de autoridad normativa, al que se tiene que oponer la formulación teórica de la anarquía relacional por pura coherencia con las consecuencias de los principios que la inspiran. Considero que se está aplicando la normatividad hegemónica, entre otros casos, cuando en una relación se espera que haya sexo o que no lo haya, cuando hay expectativa o presión en cualquier sentido, o valorización o devaluación automática. En contrapartida, si no hay un comportamiento esperable por defecto, hablaré de autogestión. Y, en cualquier caso, las gestiones, en todas sus formas, han de desarrollarse siempre con consideración y respeto, y contando con todas las personas implicadas.

Eje de la comunicación y la transparencia

Las llamadas «no-monogamias éticas» atribuyen su calificación moral, el atributo «éticas», fundamentalmente al hecho de que no haya engaño. De ahí que otra de las denominaciones más extendidas sea «no-monogamias consensuadas». Sin duda, el hecho de que las conductas que conllevan mentira y fingimiento aparezcan con tanta frecuencia en el sistema monógamo hegemónico —y de que susciten una objeción moral tan universal— hace que la dicotomía hipocresía-sinceridad sea una consecuencia lógica y cobre un importante protagonismo. Es innegable que, para la inmensa mayoría de las construcciones morales admisibles desde nuestra perspectiva cultural, la honestidad y la verdad son preferibles al engaño y la mentira, al menos desde un análisis de la ética deontológica o de la virtud. Pero el ejercicio de la sinceridad, como el de la libertad, puede no tener siempre consecuencias justas[116] cuando se juega en un campo con fuertes gradientes de privilegio, poder, capacidades y control.

Dice el aforismo que «el que avisa no es traidor», pero el que avisa puede ser egoísta, irresponsable, autoritario, irrespetuoso e incluso maltratador y cruel. En todo lo que rodea a los aspectos de comunicación en las relaciones existen muchos matices que conducen a menudo a vectores de abuso, violencia, desconsideración y transferencias de responsabilidad. En una relación en que una de las partes experimente algún tipo de dependencia o asimetría de manera intensa, bien sea económica, emocional, de inseguridad, etc. (tomemos, por ejemplo, el caso de una mujer migrante, racializada, sin empleo, sin una red de contactos y —mucho menos— de afectos y una historia de maltrato), la idea de plantearle con sinceridad una serie de propuestas y alcanzar un consenso resulta discursivamente impecable pero puede esconder una realidad mucho menos inocente. Simplemente, una dinámica de poder que, poco a poco, vaya dando lugar a acuerdos más cercanos a la voluntad de una de las partes que a la de las demás, puede llevar a las personas con una menor asertividad a estar muy lejos de una situación razonablemente cómoda o justa.

En definitiva, una relación basada en la mentira y la imposición es claramente rechazable, pero una relación donde reine

116 Aplico en este caso un enfoque ético teleológico o consecuencialista, reconociendo que, pese a superar los sesgos esencialistas de las otras perspectivas, sigue siendo un modelo de análisis normativo, pues estudia las conductas morales para establecer su validez.

la sinceridad y el consenso (con sello de calidad y denominación de origen) no siempre será positiva para todas las personas involucradas. Solo una atención permanente que tome en consideración las situaciones de fuerte desigualdad o asimetría para evitar los procesos invisibles de coacción puede servir para mantener vínculos que encajen en un marco no autoritario. Y por otro lado, el razonamiento en sentido inverso también es susceptible de examen bajo el prisma de la anarquía relacional. Concretamente me refiero a que, entendiendo que la sinceridad no es suficiente para garantizar una relación justa, la pregunta complementaria es si la transparencia total es necesaria o conveniente en general. De nuevo, en la mayor parte de los planteamientos no-monógamos que se adoptan como base en los ámbitos de activismo, en las conversaciones, libros, artículos, charlas y talleres, la «obligación» de que en las relaciones se asegure la máxima transparencia es un axioma casi inviolable. Es una exigencia de cualquier relación que pretenda acogerse a la no-monogamia ética según los estándares más habituales. Las preguntas básicas que fundamentarían el análisis volverían a ser las mismas: ¿la obligación normativa (poli-normativa o no-monógamo-ético-normativa en este caso) de renunciar a la privacidad personal encaja en un esquema de autogestión relacional? Y ¿de esta exigencia se puede derivar algún posible vector de autoridad o de poder?

La primera pregunta tiene fácil respuesta: a menos que incluyamos en el conjunto de principios básicos del anarquismo el imperativo de difusión o publicidad de los actos personales (o incluso de los pensamientos), plantear esa conducta como mandato se ajusta a un enfoque normativo y no de autogestión colectiva. Es decir, que los límites de la privacidad han de ser objeto de debate y compromiso explícito, ya que en el pensamiento anarquista la asociación no es una prolongación del individuo y no anula su soberanía. Y, en cuanto a la segunda pregunta, vuelve a aparecer la influencia del campo de juego, sus ejes de poder y sus asimetrías: un acuerdo que conlleve más transparencia beneficiará en general a quien se encuentre en

una posición dominante, de mayor seguridad, y a quien perciba menos sensación de dependencia. Para la persona que tenga un menor nivel de seguridad y confianza, comunicar exigirá más esfuerzo, conllevará un mayor grado de autocensura (prefiero no hacer ciertas cosas si tengo la obligación de contarlas) e implicará más temor frente a las posibles consecuencias posteriores (en forma de reproches, represalias, abandonos...).

Por tanto, si el objetivo es estudiar el encaje de un esquema comunicativo en el marco de la anarquía relacional (como siempre, para intentar construir a través de la reflexión un referente con consistencia, que después puedo asumir, obviar o acomodar a las circunstancias), es necesario distinguir diferentes niveles de visibilidad y considerar qué consecuencias puede tener que el equilibrio entre privacidad y exposición se module de una u otra forma. En el extremo más normativo se situaría la transparencia total: una relación (monógama o no) solo tendría el sello de calidad cuando hay una renuncia importante a la individualidad, pero no entendida como compromiso de apoyo y cuidado mutuo sino como identidad. Hay que transitar del dos al uno (en el caso no monógamo, con cada relación) y compartir hasta los más íntimos pensamientos con la persona o personas amadas.

En el otro extremo se encontraría la opacidad absoluta que, curiosamente, también acaba resultando profundamente normativa ya que tiene como consecuencia la necesidad de asumir todos y cada uno de los mandatos culturales: si no hay comunicación, se da por hecho que hacemos lo que se espera que hagamos. Cualquier variación será en realidad un engaño.

Entre las normatividades de lo absolutamente explícito y lo rigurosamente tácito habría que buscar un espacio para compartir y cuidarnos sin renunciar a nuestra autonomía y sin anularnos a través de la dilución en un vínculo mitificado. Desde las organizaciones de defensa de los derechos civiles se denuncia constantemente la pérdida de privacidad que supone la revolución de las tecnologías de la información y las comunicaciones, se proponen leyes que limitan y regulan el uso de los datos personales, se ponen bajo razonable sospecha los actores glo-

bales de la escena tecnológica y se alerta de los peligros de perder el control de nuestra información privada más esencial. Sin embargo, seguramente cayendo en la trampa de los mitos del amor romántico, asumimos que la transparencia en el ámbito relacional nunca va a suponer un peligro.

Por otro lado, es evidente que en cualquier relación o red de relaciones necesitamos saber a qué estamos jugando. Eso implica que existen una serie de elementos que hemos de compartir, sobre todo —de nuevo— si no queremos que sean las pautas culturales hegemónicas las que se den por supuestas. Una dinámica de autogestión colectiva —y en este caso, como en el resto del libro, lo colectivo empieza e incluye el número dos, o incluso de alguna manera el uno cuando se proyecta hacia la potencialidad de una red— exige definir en común, o al menos revisar, todas y cada una de las pautas (no las conductas y prácticas concretas) y compartir todo aquello que pueda tener consecuencias para las personas que están participando de esa dinámica o están afectadas por ella. Este es el límite mínimo. Definir el nivel óptimo es mucho más difícil. Seguramente, unas prácticas equilibradas podrían basarse en la confianza en que las demás personas me contarán lo importante, lo que realmente nos afecta profundamente, y por consiguiente no tengo ninguna necesidad de conocer cualquier otra cosa. En el capítulo dedicado a las claves relacionales hablaré de propuestas, ideas y sensaciones sobre cómo los deseos de compartir se desarrollan de manera orgánica cuando no hay una obligación explícita. Cuando contar se convierte, paulatinamente, en una experiencia que no es recibida con juicios, reproches y enfados sino con apoyo, alegría y complicidad.[117]

Eje de la identidad

En 2006, Andy Nordgren, la figura más reconocida del colectivo anarquista sueco que dio origen al concepto de la anarquía

117 Se usa a menudo en la literatura sobre no-monogamias la palabra *compersión* para referirse a la alegría y satisfacción que provoca ver feliz a alguien amado a consecuencia de su relación con otra persona.

relacional mantenía un blog llamado Dr Andie. Traduzco libremente (no podría ser de otro modo) a continuación una de las primeras entradas:

> «Hay un nuevo movimiento que está creciendo en el país. Se llaman a sí mismos "poli", con o sin terminaciones diferentes, como "-gamos" y "-amorosos". Es un poco como una identidad y se debate en listas de correo y foros cómo las personas eligen vivir de acuerdo a ella. Algunas lo perciben como una "orientación" que han descubierto como alternativa a su vida en pareja. Otras lo enfocan como un planteamiento ideológico basado en diferentes consideraciones sobre, por ejemplo, la monogamia como estructura de sostén del patriarcado. Algunas son fieles dentro de sus redes poliamorosas, otras tienen relaciones primarias y secundarias donde se estructuran cónyuges, novios y novias. Para mí, este enfoque se centra demasiado en el número de personas con las que se relacionan y la forma de organizarlas.
>
> Me interesa seguir esas discusiones porque se trata de cuestionar el mismo tipo de normas que yo quiero desmontar. La forma en la que vivo también podría llamarse poliamorosa, pero no me parece un nombre adecuado. ¿Por qué? Además de por el recurrente motivo de que "yo soy más compleja que una etiqueta", porque el concepto "poli" no encaja con mi manera de relacionarme. El poliamor se enfoca en tener varios amores y este aspecto es sobre el que se define la identidad poliamorosa. Las discusiones poliamorosas se centran en esa cuestión concreta. La definición más común de poliamorosa es la de una persona que puede amar a otras varias al mismo tiempo, lo que implícitamente significa que se usa "amor" con el sentido de "amor como en una relación de pareja" porque nadie cuestiona que puedas amar a múltiples amigos, amigas, padre, madre, hijos e hijas al mismo tiempo. "Soy poli" es igual a "Quiero tener múltiples parejas".
>
> Pero, aun aceptando una distinción entre relaciones de pareja y otras relaciones, resulta extraño construir una identi-

dad basada en el hecho de que puedo disfrutar de muchas de ellas. ¡Es de cajón, por supuesto que puedo! Con la anarquía relacional, en cambio, he tratado de definir un enfoque donde el objetivo de todas mis relaciones es crear una comunidad basada en lo voluntario, el afecto, la comunicación y la no obligación. No quiero que nadie haga algo que no desee hacer o deje de hacer algo que desee hacer a consecuencia de mis demandas explícitas o implícitas. Quiero que la relación se limite a la voluntad que tenemos de interactuar entre nosotras. No quiero plantear ninguna demanda, y no quiero estar expuesta a las demandas. Creo que es la única forma de tener relaciones significativas con otra persona cuando ambas son dos seres humanos con una libertad de acción similar (por ejemplo, la relación de un padre o una madre con un hijo o una hija es una excepción. Una criatura tiene poca libertad de acción frente a sus progenitores y, por lo tanto, debe poder exigirles ciertas cosas).

Desde este punto de vista, no puedo pedirle a otra persona que se abstenga del amor, la ternura, la cercanía y la intimidad con otras personas. Esto conduce a relaciones que se pueden llamar poliamorosas, pero la diferencia es que el punto de partida no es el deseo de tener múltiples parejas, sino el deseo de tener relaciones sin demandas y con comunicación. La definición "Poli" plantea unas relaciones que desafían las normas sociales y es una identidad que puede utilizarse para difundir esas ideas, pero encuentro una gran diferencia con lo que yo pienso y eso justificaría por qué a menudo me parecen tan inadecuadas las normas de la polietiqueta.

La anarquía relacional no se enfoca a la multiplicación de las relaciones. Se centra en nuevas formas de relacionarse y comunicarse, no en la cantidad de parejas. ¡"Poli" es solo un efecto secundario!»

Han pasado 15 años desde estas reflexiones en las que A. Nordgren reconocía una identidad emergente en la sociedad en Suecia (y es de suponer que de otros países de su entorno): la

identidad «poli». Una identidad que funcionaba y sigue funcionando como un paraguas que incluye las diferentes formas de cuestionar el sistema normativo predominante a la hora de relacionarse, pero en el que no encajaba bien, y creo que sigue sin encajar, la anarquía relacional. Sin embargo, los colectivos que organizan charlas, eventos, comentan libros, etc. suelen incluir personas interesadas en cualquier forma alternativa de relacionarse, con lo que sí hay una intensa interacción entre ellas. La activista estadounidense R. Foxtale, en su blog Emotional Mutation[118] en 2015, contaba esta experiencia vivida en una reunión de un colectivo poliamoroso:

> «... cuando dije que la anarquía relacional es en realidad un marco que fue desarrollado originalmente por anarquistas, no por gente poliamorosa, y que su enfoque principal es no plantear las relaciones en torno a acuerdos, es decir, no establecer reglas y expectativas específicas para cada una de tus relaciones, el "poli" de más edad empezó a mostrarse muy incómodo, el chico "poli" *queer* más joven se veía muy emocionado, su novio, que se había mantenido en silencio hasta entonces, exclamó, "Oh! Eso suena realmente aterrador" y él se volvió para confortarlo con un, "sí... sí, eso suena como algo para lo que yo no estaría listo, eh... todavía".»

Efectivamente, da la sensación de que las personas que están explorando el poliamor lo viven como un proceso identitario y perciben a veces la anarquía relacional como un paso más allá en el camino. Del mismo modo que no tiene sentido que yo defina aquí itinerarios vitales, tampoco me corresponde vetarlos. Es una manera comprensible de concebir una aventura vivencial fascinante y a la vez abrumadora como la de desafiar el *statu quo* en un espacio tan íntimo como el de las relaciones. Construir una identidad colectiva como espacio de acogida, de referencia y de

118 «Relationship Anarchy is Not Post-Polyamory», en unquietpirate.wordpress.com.

socialización no es objetable. Y ese desafío sí que se presenta como algo común a muchas de las propuestas que estoy analizando aquí. Además, uno de los ingredientes más eficaces para construir identidad es hacerlo frente a otra u otras. Y, en ese sentido, la anarquía relacional parece enfrentarse de manera más intensa y abarcadora a esa alteridad: la identidad dominante. Por eso, puede aparecer como un paso más, un objetivo más audaz.

En mi opinión, esta apariencia de mayor radicalidad solo es acertada en parte. Es verdad que se plantea una mayor implicación política, revolucionaria, de contestación y cambio social. Pero, por otro lado, cierta forma de transversalidad se ve más representada en la anarquía relacional que en otros planteamientos no monógamos precisamente por eso, porque no se confronta con la monogamia como limitación o como práctica, aunque sí como pauta o mandato cultural y como referente único. El poliamor bien entendido tampoco impugna las conductas libremente escogidas por cada cual, pero pretende como objetivo primordial superar la exclusividad sexoafectiva y eso se acaba convirtiendo en el rasgo identitario básico. Una supuesta identidad anarquista relacional tendría como atributo esencial la autogestión de los vínculos y su equiparación —en términos de privilegios, no de importancia emocional— como alternativa a la normatividad. Pero el número de vínculos que una persona cualquiera reconoce ya es en general mayor de uno. Cuando no colocamos unas relaciones estamentalmente por encima de otras, no hace falta permitirnos tener varias: ya las tenemos.

Eje del compromiso

En lo que se refiere al compromiso, la hipótesis de la anarquía relacional es que no es necesaria (ni conveniente) la coerción ni la coacción para respaldar los compromisos más importantes que aparecen en el desarrollo de las relaciones cuando estas se rigen por principios de autogestión, solidaridad y horizontalidad. Si se pueden concebir compromisos de vida en común, crianza, cuidado, afecto y responsabilidad entre personas que identifican su relación como de amistad, esta concepción puede extrapolarse a cualquier otra relación simplemente reconstruyendo la configuración que otorgamos al sistema de los vínculos.

Es la tendencia que tenemos a privilegiar los vínculos sexoafectivos solemnes y reconocidos la que nos lleva a veces a considerar más valiosos los compromisos adquiridos en esos contextos que los que adquirimos en el marco de relaciones que no cumplen ese criterio. O, directamente, a no establecer esos compromisos porque no hay una expectativa que nos oriente en ese sentido.

Según Andie Nordgren, la anarquía relacional no propone en ningún caso rehuir el compromiso, sino que plantea que puedes diseñar tus propios compromisos con la gente que te rodea, de acuerdo a las circunstancias, las afinidades, el propio devenir de los acontecimientos. Por ejemplo, podemos intentar construir redes de intimidad y compromiso con expectativas diferentes: de intensidad, de sostenibilidad, de permanencia, de cambio o sin expectativas en absoluto.

En principio, las diferentes no-monogamias consensuadas abordan la noción del compromiso de manera similar, aunque circunscrita a las relaciones etiquetadas como íntimas. La perspectiva anarquista relacional es más amplia y horizontal, pero como consecuencia puede resultar más exigente en este sentido, ya que requiere tener en cuenta cómo estamos construyendo los vínculos a la hora de adoptar compromisos de larga duración, para evitar que la obligación de cumplirlos pueda afectar a otras personas, es decir, que provoque la aparición de estructuras de dominación y situaciones de privilegio.

Eje del individualismo, la consideración y la responsabilidad

En el documental «La teoría sueca del amor» que ha tenido estos últimos años cierta difusión y reconocimiento en círculos intelectuales de toda Europa, el director italiano Erik Gandini critica —en mi opinión desde una mirada patriarcal y normativa, vestida de contracultura, paradigmática heredera del pensamiento *new age*— una supuesta epidemia de soledad en las sociedades del norte de Europa. En particular, se centra en Suecia, cuna precisamente de la anarquía relacional, y sostiene que

su sistema de protección social, redistribución de la riqueza y acceso universal a una educación igualitaria acaba produciendo soledad e infelicidad. Establece un increíble contrapunto discursivo nada más y nada menos que con la situación de Etiopía, a través de la actividad de cooperación en ese país de un cirujano sueco que realiza una encomiable labor de salvar vidas. Enfatiza, a través de imágenes que muestran esa actividad médica, la fraternidad y las redes de apoyo solidario que permiten sobrevivir a la población en un lugar donde la violencia, la muerte y la miseria están por todas partes.

La conclusión, en la línea del terrible argumento de que «los ricos también lloran», es que «en el sur estamos mejor». Parece que no es una cuestión de derechos, medios para atender sanidad, educación, dependencia, precariedad, desigualdades, opresiones como el machismo o la homofobia. No. Se trata de que allí viven demasiado bien y por tanto son —porque pueden serlo— demasiado independientes. Curiosamente, no se critica explícitamente (al menos en la traducción al castellano) el individualismo o el egoísmo sino la independencia en el sentido de autonomía funcional, un derecho por el que se ha luchado durante décadas, algo que solo unos pocos estados en todo el mundo son capaces de facilitar en alguna medida a las personas jóvenes, ancianas, con diversidad funcional en su integración laboral, etc. Se condena asimismo la soledad, o más bien la vida fuera de una familia normativa (en las estadísticas que se citan no se analizan otras formas de asociación, redes de apoyo, afecto o confianza). Se censura que las mujeres no quieran ser madres o quieran serlo independientemente de un hombre, porque la familia tradicional es fuente de felicidad y de eso solo sabemos en este maravilloso sur donde, he de recurrir a la ironía, la solidaridad igualitaria y liberadora del clan familiar luce tanto como el sol.

Bajo la hipótesis de que la dependencia es, de entrada, una situación a problematizar —al menos en términos de carencia, no de inevitable interdependencia— la lógica sobre la que se construyen los diferentes modelos de no-monogamias éticas es la de equilibrar de alguna manera la necesidad de atender a las

necesidades propias, sobre todo de libertad sexoafectiva, con la consideración hacia las demás personas implicadas.

En el escalón más normativo, el de las parejas abiertas, esta consideración se traduce en el mantenimiento de los ingredientes básicos de la pareja monógama con el aditivo de la libertad para establecer otras relaciones que no superen cierto nivel de compromiso —normalmente limitado a lo físico— y que tengan la menor influencia posible en la solidez de la pareja, incluyendo a menudo la norma de no contar y no preguntar. En el caso de relaciones de poliamor en red o en grupo, se traduce en grandes dosis de comunicación, ajuste, gestión, paciencia y generosidad. Todo, dentro de uno o varios modelos que se van desarrollando colectivamente y que establecen unas pautas que definen las relaciones y los comportamientos. Se mantiene normalmente el privilegio amatonormativo, es decir, que se intenta delimitar cuándo una relación incluye amor y cuándo no, dando prioridad a las primeras e incluso evitando la palabra «relación» al hablar de las segundas: se reserva esta palabra para las relaciones afectivas o incluso solo para las sexoafectivas (privilegio alosexista).

En «Más allá de la pareja»,[119] uno de los libros considerados de referencia en el ámbito de las no-monogamias éticas, se retrata la anarquía relacional como el extremo de la autonomía personal frente a las formas de poliamor orientadas a la comunidad y a la interconexión de sus relaciones. En una lectura rápida resulta chocante que se presente una propuesta como la anarquía relacional, que está basada en los supuestos básicos de la autogestión colectiva y la ayuda mutua, como opuesta a la forma más comunitaria del paraguas poliamoroso. Pero el sentido de la categorización que exponen Veaux y Rickert, se dirige explícitamente al análisis de la agencia personal, a los procesos de decisión. En el caso de la anarquía relacional, a la hora de establecer nuevas relaciones no se plantearía una demanda de autorización explícita y gestión del posible conflicto por parte de los miembros del colectivo, del mismo modo que, tradicionalmente,

119 F. Veaux, E Rickert, *Más allá de la pareja*, Contínta me tienes, Madrid, 2018.

cuando conocemos a alguien no repasamos mentalmente cómo afectará esta nueva conexión de camaradería a cada una de las personas con las que ya tenemos amistad, y mucho menos nos reunimos con cada una para gestionarlo.

Esto no significa que la anarquía relacional limite la profundidad máxima de las interacciones personales al nivel que normalmente asignamos a la amistad, sino que no asocia la intensidad, compromiso o entrega de un vínculo a una limitación de la soberanía personal, ni ese nivel de intensidad conlleva un menoscabo de la confianza en el cumplimiento de los compromisos colectivos, que se establecen y respetan en términos voluntarios, horizontales y no autoritarios. Se limita la dependencia como cesión de agencia y soberanía, y se mantiene la solidaridad y el cuidado de la interdependencia voluntaria entre las personas que nace del propio planteamiento de organización colectiva.

Eje de la jerarquía y la autoridad

Algunas de las interpretaciones más difundidas de la anarquía relacional la presentan como una respuesta a las jerarquías presentes en el poliamor.[120] Y, efectivamente, las jerarquías existen casi inevitablemente en cualquier modelo, pero son difíciles de encajar en una visión ética de las relaciones. El hecho de que la anarquía relacional proceda de una tradición de pensamiento que rechaza la autoridad, la jerarquía y los privilegios lleva a que el énfasis aparezca justamente en ese aspecto antes que en otros como la comunicación, la transparencia, el compromiso, la estabilidad, la conjunción de objetivos e intereses o la preservación del vínculo y su desarrollo para alcanzar las cotas de intensidad y unión lo más altas posible.

120 Es muy citada en este sentido esta entrada del blog The thinking aro («Relationship Anarchy vs. Nonhierarchical Polyamory», en thethinkingasexual.wordpress.com) que propone la anarquía relacional como alternativa frente a las primeras críticas a la normatividad del poliamor («The problem with polynormativity», en sexgeek.wordpress.com, o «Polyamory and Hierarchy» en tacit.livejournal.com).

No es que estos objetivos éticos entren necesariamente en contradicción, de hecho, son todos probablemente deseables, pero las prácticas que se pueden dar varían a menudo en función del foco principal y de las prioridades que se asignan de partida a cada uno de estos aspectos. Cuando la aspiración de base es conseguir que varias relaciones funcionen de una manera sana y satisfactoria para todas las personas implicadas, pero no hay una perspectiva crítica con el modelo de vínculo y con el hecho de que herede muchos de los rasgos jerárquicos relacionales del esquema hegemónico, los esfuerzos se centran en definir marcos de negociación, comunicación y empatía que permitan mantener una relación con apertura sexual o sexoafectiva, o gestionar varias relaciones amorosas al mismo tiempo.

Cuando, por otro lado, la motivación se orienta a cambiar cómo me relaciono para hacerlo sin coacción, cosificación, posesión y jerarquías, las dificultades prevalentes son más bien la necesidad de una alerta permanente ante actitudes de control que aparecen sin darme cuenta, la tentación de establecer límites a la agencia de las otras personas (cuando no afectan directamente a la mía) y de intercambiar estos vetos por concesiones.

Una dificultad adicional que se da en ambos extremos de este eje y en toda la escala de grises que, como siempre, aparece y es muy relevante, es la de conciliar estos objetivos con una gestión de la red de afectos que recoja la ambición de apoyo mutuo y gestión colectiva. Tanto el anhelo de proteger unas relaciones sinceras y perdurables, por un lado, como el respeto absoluto a la horizontalidad pueden complicar la tarea de construir y mantener una red de apoyo, cuidados y bienestar compartido: una red con vocación de continuidad, de libertad en común y de consideración colectiva. Los sentimientos más profundos son propios de cada persona y en general frágiles. Cuando se ponen en juego muchas sensibilidades en unas dinámicas delicadas y complejas, la probabilidad de que no todo el mundo esté satisfecho y de que alguien sufra aumentan. En el caso de la anarquía relacional, el difícil equilibrio entre el planteamiento de principios y la necesaria adaptación a quienes somos, personas

que tenemos limitaciones y estamos construidas en un entorno cultural donde se posee y se controla, requiere tener en cuenta una serie de criterios. Al menos es necesario evitar conductas aprioristas que impongan restricciones inasumibles, que intenten imponer la horizontalidad sin tener en cuenta a quien ha apostado más (o más tiempo), que confundan los niveles de importancia, entusiasmo, entrega o ilusión en las relaciones con jerarquías o normatividades. En definitiva, evitar las posturas rígidas que no permitan adaptar los principios teóricos a los límites y diversidades de cada cual.

Eje político

La anarquía relacional es una postura política individual que configura su alcance colectivo solamente a través de redes de vínculos. No es un ámbito de estudio que forme parte de los planes de las facultades de ciencias políticas, no incluye planteamientos de administración o gobierno, no propone regímenes de convivencia social a gran escala ni esquemas de gestión del poder público. Pero es una postura política. No puede entenderse de otra manera atendiendo a su origen enraizado en el pensamiento del anarquismo, al entorno en el que se propone y desarrolla, de activismo anarquista, y a su base ideológica que se apoya en principios subversivos, de trascendencia colectiva y transformadores de la realidad.

Se trata de sustituir los principios normativos centrados en la configuración de pareja (una o varias) por redes afectivas que funcionen sobre los fundamentos organizativos de la autogestión. Sustituir la amatonormatividad —es decir, la prevalencia de la construcción «amor (o amores) de pareja» sobre las demás formas de interacción— por una configuración más horizontal de los vínculos, minimizando las prácticas que conlleven autoridad y coerción en su acepción más amplia, es decir, buscando erradicar las violencias en las relaciones.

Los estados, todos en general y los capitalistas patriarcales en particular —ya que nos tocan más de cerca— a través de las hegemonías culturales construidas sobre las sociedades, tienden a fomentar vínculos estereotipados por varios motivos: si abarcan colectivos más pequeños (la pareja), estos resultan más susceptibles a las influencias predominantes; si son más homogéneos (heterosexuales y normalizados), es más fácil que encajen en las necesidades del Estado y del mercado; si son reproductivos, alimentan la maquinaria que sostiene el sistema; y si son amatonormativos, mantienen una ficción muy potente que desvincula lo colectivo de lo emocional y desactiva muchas posibilidades de auto-organización. Resulta muy útil, para un sistema que tiende a perpetuarse, situar la amistad y el compañerismo lo más lejos posible de las formas reconocidas de organizar un proyecto de vida. En un artículo reciente, concluye Maialen Lizarralde:[121]

> «Todo lo que aporta la pareja se puede conseguir a través de muchos tipos de vínculos. Así es: no necesitamos pareja. Lo que necesitamos son vínculos valiosos, seguros y recíprocos, relaciones de cuidado, empatía, reciprocidad. Personas especiales, si queréis. Y estas pueden ser amistades, amantes, familiares, vecinas, compis de curro, de aventuras (escuchad a Mari Luz Esteban).
>
> La fetichización de "ese algo" que atribuimos a la pareja no es ni universal, ni innata: es una ficción cultural (bastante reciente, por cierto), como otras tantas. Y como cualquier institución humana tiene su función, sus luces y sus sombras, sus precursores y su disidencia. Es importante ubicarla en lo profano y terrenal para ser capaces de diseccionarla y evolucionar hacia formas de organización que estamos queriendo hacer emerger.
>
> A nivel social, es paradójico el aislamiento que genera algo que está pensado para unir. La sociedad es una especie de archipiélago de parejas. Estas tienden a aislarse en su república íntima y sus vínculos sociales se reducen.»

121 «Soltera, no sola», en ctxt.es.

Evidentemente, se puede tener interés en relacionarse de otra manera sin conciencia política e incluso desde el rechazo a ese concepto, pero eso solo puede tener dos interpretaciones: o la indiferencia y la oposición son puramente nominales, fruto de la apatía o el desencanto con lo público y lo colectivo, o bien directamente se está abordando el tránsito hacia otro modelo desde la aceptación y el servicio al sistema, con sus injusticias y sus ejes de autoritarismo y opresión, como el heteropatriarcado, la libertad de explotación por parte de quienes poseen capital económico, mediático, social, relacional, etc. Ese modelo, sea cual sea, (y esto es un juicio de valor subjetivo del que estoy convencido) no merece el nombre de anarquía relacional.

Un planteamiento que no incluya una postura decididamente enfrentada al machismo, al privilegio económico o social, al autoritarismo de la familia nuclear tradicional, a la autoridad moral religiosa, la homofobia, la transfobia, la xenofobia, la aporofobia, el racismo, la culpabilización de la actividad sexual, pasional, amorosa en cualquiera de sus formas consentidas, la soberanía sobre el propio cuerpo, a los derechos de la persona internacionalmente reconocidos y a otras formas de pensamiento reaccionario e inmovilista, no puede identificarse de ninguna manera con la anarquía relacional. Como plantea contundentemente The Thinking Aro:[122]

> «Así que no me digas que tienes derecho a llamar a tu poliamor o a tu sexo casual «anarquía relacional», mientras tu vida social se guía por principios anti-anarquistas y por la misma amatonormatividad que predican y en la que creen todas las parejas monógamas. No me digas que eres anarquista relacional cuando te importa un pito la amistad o la comunidad o la resistencia política, solo te importa el sexo, los romances y tu libertad para no ser monógamo. La anarquía relacional no es una tapadera para sinvergüenzas. Y no es poliamor no jerárquico.»

122 «Relationship Anarchy is Not About Sex or Polyamory», en thethinkingasexual.wordpress.com.

También hay que tener en cuenta la otra cara de la moneda: que las prácticas no normativas suponen, sobre todo en determinados entornos y para personas en colectivos no privilegiados, un riesgo continuo de exclusión y censura. Quienes se enfrentan a un peligro con consecuencias sociales muy negativas, necesitan esquivar el conflicto y evitar por todos los medios aparecer como una amenaza. Ya lo son por el mero hecho de no encajar en los mandatos sociales.

La anarquía relacional, en su vertiente de activismo que confronta el *statu quo* y persigue cambiar la sociedad desde abajo, se opone al esquema heteropatriarcal y monógamo obligatorio, al matrimonio y la familia nuclear como únicos referentes relacionales, a la normatividad que invade todas las manifestaciones culturales y sociales. Ha de ser una fuerza activa de disputa y crítica profunda. Ha de ser justamente lo que una parte del movimiento poliamoroso (sobre todo en el contexto anglosajón) lleva años procurando convencer de que no es: una amenaza para el sistema.

Como he mencionado hace un momento, intentar hacer abiertamente lo que socialmente se hace a escondidas no es fácil y puede conducir a la tentación de blanquear al máximo las propuestas, alejándose de manera artificial de cualquier connotación política o apariencia de perversión o sectarización y, lo que es peor, incurriendo a menudo en mensajes xenófobos y racistas en un intento de alejarse de otras culturas, de evitar que identifiquen las propuestas de prácticas no normativas con las de tradiciones o sociedades que se presentan como moralmente atrasadas. Y eso es un grave error. Esto no va de comparar tradiciones morales, sino de construir algo nuevo.

En cualquier caso, el eslogan de lo personal es político es una bandera valiosa y excitante, pero es fundamental mantener cierto equilibrio entre la intención de aplicar mis principios a la realidad emocional de mi día a día, por un lado, y mi capacidad de

controlar estas emociones, por otro. Trabajar y gestionar mis sentimientos, inclinaciones, carencias y deseos para que se alineen con mis convicciones es interesante, pero supeditarlo todo a ese objetivo y convertir mi cotidianidad en una lucha contra mi propia emoción —a costa de continuas dosis de sufrimiento y frustración, y de una sensación de angustia constante— desde luego no parece sensato. No es un equilibrio fácil de definir ni seguramente de alcanzar, pero —como casi siempre— tener en cuenta a tiempo que no tenemos poderes sobrehumanos es buena idea.

Y para concluir este eje, creo que es importante reconocer el valor de tantas personas y colectivos pioneros que nunca han tenido la necesidad de adoptar o identificarse con una categoría nueva como la anarquía relacional, pero que han estado aplicando principios anarquistas a su vida cotidiana y a las relaciones. Desde los primeros experimentos del siglo XIX mencionados en el primer capítulo hasta las propuestas más recientes en las últimas décadas.[123]

Eje del binarismo monogamia / no-monogamia

J. Ferrer, desde una perspectiva fuertemente académica,[124] ilustra con una amplia bibliografía numerosas críticas a la concepción binarista del sistema monógamo/no-monógamo, que considera errónea, en un intento de caracterizar este binarismo y de superarlo mediante tres itinerarios marcados, respectivamente, por las nociones de fluidez, hibridación y trascendencia. Poniendo como ejemplo el modo en que el movimiento transgénero deconstruyó y superó el binarismo de género, plantea un nuevo término:

123 Por ejemplo, la propuesta de Mae Bee en 2004 («A Green Anarchist Project on Freedom and Love», en theanarchistlibrary.org), las de Jamie Heckert («Love without borders? Intimacy, identity and the state of compulsory monogamy», en M.J. Barker, D. Langdridge, *Understanding Non-Monogamies*, Routledge, New York, 2010), la de la ReLOVEution (en reloveutionnow.wordpress.com) o la más «explosiva» de Clémence X. Clémentine and Associates from the Infinite Venom Girl Gang («Against the Couple-Form», enliesjournal.net).

124 J. N. Ferrer, «Beyond the non/monogamy system: fluidity, hybridity, and transcendence in intimate relationships», *Psychology & Sexuality*, 2018.

la novogamia (*nougamy* en inglés) o transbinarismo relacional, que rompería ese esquema dicotómico abriendo un espacio para situar y entender con una visión más universal e inclusiva las formas de relacionarse que se observan en la actualidad.

Aunque la mirada académica «dura» no puede dejar de proyectar la desagradable impresión de que estamos siendo analizados al microscopio como protozoos o infusorios que nadan en una solución de azul de metileno, moviendo espasmódicamente nuestros cilios y flagelos sin un propósito o un destino, aporta las ventajas de un análisis riguroso y disciplinado. En el caso de la anarquía relacional, la sitúa en el «camino anticategórico del itinerario de la trascendencia». Desde luego, una utilidad innegable de esta especificación es la de presumir en cualquier reunión nocturna donde ya se hayan empezado a consumir dosis moderadas de alcohol.

Pero, un poco más en serio, la valiosa disección que nos ofrece Ferrer corrobora la hipótesis de que la mayoría de los planteamientos y de las prácticas que se acogen bajo el paraguas de las no-monogamias consensuadas, constituyen extensiones, en sentido amplio y en forma de variantes que denomina neo-categóricas, anti-categóricas y trans-categóricas del mismo esquema de pensamiento. A cada una de esas variantes se puede llegar a través de los itinerarios que he mencionado: fluidez, hibridación y trascendencia. En definitiva, que es posible dibujar un mapa en el que situar las diferentes formas de relacionarse y que ninguna está realmente desligada del esquema hegemónico. La anarquía relacional rechaza (trasciende) la visión autoritaria, cosificadora y posesiva del modelo ortodoxo de pareja e impugna la categorización que este impone sobre las relaciones.

3.5 Del pensamiento amoroso a las prácticas no normativas

Cualquier intento de cambio, tanto en la esfera intelectual y reflexiva como en el terreno conductual y de las prácticas sociales cotidianas, conlleva un juicio crítico del modelo previo

—aquí, en particular, del esquema culturalmente dominante— y un proceso de transición y adaptación. Giazú Enciso *et al.* han estudiado[125] las dificultades teóricas que conlleva este proceso, enmarcándolo en el concepto de liminalidad. Analizan en su trabajo las consecuencias prácticas en el caso concreto de las relaciones no normativas de tipo poliamoroso, pero sus conclusiones son posiblemente extrapolables a otras transiciones como las que implica la anarquía relacional.

Llevan a cabo un examen pormenorizado del estado liminal que se da en el momento en que se plantea el abandono de una posición bien establecida mediante la norma social, la legalidad, la costumbre, la convención y el conglomerado de ceremonias sociales cotidianas. Ese abandono presenta enormes dificultades que provocan que no se dé una transición limpia al esquema pensado y deseado. No tanto porque este sea más o menos utópico sino porque aparecen elementos de adherencia al contexto de partida e incertidumbres de cómo encajar y sostenerse en el de llegada. De hecho, se da una situación de liminalidad porque la sensación es a menudo de haber dado un salto fallido y de haberse quedado en un punto intermedio, en tierra de nadie.

Es un escenario que se experimenta muchas veces como un ritual de crisis vital con episodios de crítica feroz por parte del entorno, donde se habla de traiciones y engaños a las relaciones «oficiales» (conyugales, familiares, etc., porque, desde fuera, sin conocimiento del proceso, es lo que se supone que ha ocurrido), de desestabilización emocional, de culpas y de luchas muy complicadas hacia dentro y hacia afuera. Esta situación de estadio liminal, además, no tiene una resolución fácil, porque el punto de destino no está bien definido mediante normas y convenciones culturales, y puede generar una sensación enquistada de indefinición. La impresión de que nunca siento que he llegado adonde quiero llegar porque no sé cómo

125 Enciso Domínguez, Giazú; Pujol, Juan; Motzkau, Johanna F. y Popper, Miroslav, «Suspended transitions and affective orderings: From troubled monogamy to liminal polyamory», *Theory and Psychology*, 2017.

es ese lugar. Me parece que estoy siempre buscándolo y no disfrutando de lo conseguido.

El hecho de que se esté dando un esfuerzo colectivo constante para aprender más sobre estos nuevos modelos y mejorarlos provoca además que se conviertan en blancos móviles todavía más difíciles de alcanzar. A veces se produce un fenómeno de oscilación en el que la identificación bascula acercándose alternativamente más al origen o al destino, o incluso se expresa la sensación de estar en ambas identidades o modelos a la vez.

En cualquier caso, la propuesta es analizar el espacio de partida y hacerlo explícito, pues al ser hegemónico resulta transparente ante una mirada sin una fuerte tinción de contraste y un esfuerzo de aislamiento y análisis de lo que se busca resaltar. Y, a continuación, exponer cuáles son las alternativas que podrían confrontar esos rasgos detectados y detallados. Serían un posible destino al que intentar saltar. Cuanto mejor lo dibuje, más esperanza tendré de conseguir un salto nítido si realmente es lo que quiero y verdaderamente me resulta posible en mis circunstancias y con mis capacidades.

He mencionado anteriormente la metáfora de los cangrejos en un cubo al hablar de cómo se produce una vigilancia entre los individuos en la sociedad (o más bien entre burbujas a modo de pequeños clanes familiares) en respuesta a las consignas de una hegemonía ideológica que instalan normalmente ciertas élites. En el libro *Reinventa las reglas*, de Meg-John Barker,[126] se traslada el símil a una playa donde diferentes personas que están pescando tienen cada una a su lado un cubo con cangrejos. Cuando algún crustáceo, casualmente, consigue salir de uno de los cubos, se encuentra en la arena, solo, lejos del agua, a pleno sol y a merced de las gaviotas... así que va a buscar otro cubo en el que por lo menos esté acompañado y no sea un objetivo tan fácil para sus depredadores. Los cubos, por supuesto, son las diferentes formas de normatividad. Te atrapan y tu propio entorno te impide salir,

126 M-J. Barker, *Reinventa las reglas*, Melusina, Barcelona, 2019.

pero, si consigues hacerlo, buscas otra en la que te va a pasar lo mismo. Es un peligro del que hay que ser conscientes.

El pensamiento amoroso, monógamo, romántico o Disney

Define Mari Luz Esteban en su maravillosa *Crítica del pensamiento amoroso*[127] el concepto que da nombre a esa obra como:

> «(...) una forma absolutamente dominante de concebir lo humano y de representar los vínculos entre las personas (...): un conjunto articulado de símbolos, nociones y teorías en torno al amor, que permea todos los espacios sociales, también los institucionales, e influye directamente en las prácticas de la gente, estructurando unas relaciones desiguales de género, clase y etnia, y un modo concreto y heterosexual de entender el deseo, la identidad y, en definitiva, el sujeto. Un pensamiento absolutamente hipertrofiado cuya revisión y transformación es, a mi modo de ver, condición *sine qua non* para un mundo que pueda sustentarse en tramas fértiles de reconocimientos, reciprocidades y redistribuciones simbólicas y materiales.
>
> (...) entendido como lo más genuino, lo más sublime, lo absoluto, lo trascendente, la solución frente a esa supuesta carencia que el ser humano tendría por el mero hecho de serlo... una lectura absolutamente cultural y occidental que hace del amor la base natural de esta organización social, familiar, de parentesco, que no solo no es la única posible sino que no es ni mucho menos la más justa.»

Wendy Langford, en su libro *Revolutions of the heart*[128] aborda también la cuestión de que el amor romántico se asocia a la idea de libertad, rebeldía y redención cuando en realidad esconde un mecanismo de reproducción edulcorada de las relaciones

127 M. L. Esteban, *Crítica del pensamiento amoroso*, op. cit.

128 W. Langford, *Revolutions of the Heart: Gender, Power and the Delusions of Love*, Routledge, Nueva York, 1999.

de poder y opresión presentes en la sociedad, especialmente en relación al género. Establece un paralelismo entre el amor romántico y una forma de «gobierno del amor». Efectivamente, los mecanismos del poder hoy no se limitan a los clásicos «legislativo, ejecutivo y judicial» de Montesquieu, sino que se dan en la sociedad como múltiples gradientes de dominación, algunos más sutiles y otros más explícitos. En ese sentido dice Langford:

> «Es cierto que la tendencia a formar relaciones a través de la atracción y el apego emocional es universal, y que el apego amoroso tiene un lugar en términos positivos dentro de cualquier sociedad humana. Pero esto no significa que sea bueno que esas relaciones, pudiendo tener un sentido en sí mismas que no vaya más allá, definan el curso de nuestras vidas o constituyan el fundamento de nuestro ser social. Esto no resulta en una sociedad determinada por la equidad y la humanidad en absoluto, sino en una en la que el individuo está sujeto a la insidiosa regulación del "gobierno por amor" o es desechado como un trozo de despojo sobre el capricho de las pasiones desordenadas del amor.»

Otras autoras, como Coral Herrera o Brigitte Vasallo han analizado las consecuencias de este paradigma dominante y omnipresente bajo denominaciones como «amor romántico»[129] o «pensamiento monógamo».[130] En este sentido, la propia Vasallo propone evitar la ambigüedad que aparece cuando empleamos la palabra «romántico» para referirnos al modelo de amor normativo, de cuento. En su lugar, sugiere usar «amor Disney»[131] haciendo referencia a la eficaz difusión de los estereotipos culturales de la lánguida dama —salvada gracias a la valentía y el arrojo del príncipe azul, con el que comerá perdices y será feliz

129 Coral Herrera Gómez, *La construcción sociocultural del amor romántico*, Fundamentos, Madrid, 2011.

130 Brigitte Vasallo, *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, op. cit.

131 «OccupyLove: por una revolución de los afectos», endiagonalperiodico.net.

para siempre— que han llevado a cabo durante décadas las películas de la factoría Disney. El término «romántico», por otra parte, nos trae a la cabeza imágenes de ternura, caricias, mimos, cenas frente a una chimenea o en la playa a la luz de la luna. Y eso no tiene nada de malo. De hecho, lo único que tiene de malo es que no lo hacemos bastante.

Alternativas al pensamiento hegemónico

Podemos caer en la tentación de pensar que la hegemonía es como una moda, de la que somos capaces de escapar simplemente mostrando un poco de simpática rebeldía, haciendo uso de las «amplias cotas de libertad que nos ofrece el Estado liberal democrático y de derecho». Pero no es así. La libertad —en este contexto— es la facultad que nos permite elegir entre las cosas que conocemos, mediante referentes culturales, o que imaginamos, mediante indagación y creación propia. Rara vez inventamos opciones fuera de los campos semánticos y ámbitos referenciales a los que hemos tenido acceso culturalmente. Esa posibilidad existe, pero es sin duda infrecuente y anecdótica. La postura hegemónica es invisible y está naturalizada. Por ejemplo, pensar que tengo ciertos privilegios respecto a una persona con la que me une un vínculo sexoafectivo consolidado, con la que puedo negociar unas normas, ofreciendo a cambio no enfadarme (porque tengo derecho a enfadarme si no llegamos a un acuerdo), es un razonamiento asentado en el pensamiento dominante. Esto significa que, si le pregunto a alguien, sin especificar a qué me refiero, si en su vida cotidiana ejerce algún tipo de control sobre otras personas, es posible que conteste sinceramente y con convicción que no lo hace, pero seguirá comportándose como antes, de forma «natural», sin darse cuenta, es decir, reivindicando su derecho a ser el referente privilegiado con quien esa otra persona ha de consensuar sus conductas. La idea de que las relaciones sexoafectivas otorgan privilegios especiales a las partes, por encima de cualquier otra relación, es una de las nociones del pensamiento hegemónico que la anarquía relacional cuestiona. Otras concepciones que estarían en el mismo caso son:

1. La pauta de que una relación ha de ser afectiva, de corte romántico y con componente sexual, para que se consideren socialmente serios y vinculantes los compromisos más importantes, como el de compartir vivienda, bienes o tener descendencia.
2. La idea de que el imperativo moral de la ayuda mutua tiene un carácter esencialmente distinto en función del tipo de vínculo.
3. La noción de que las relaciones «importantes» (sexoafectivas) han de delimitarse claramente. Han de tener un inicio y un final bien definidos. Pueden dejarse y retomarse cuantas veces sea necesario, pero es preciso tener claro en qué etapa estamos, «on» u «off», pues de lo contrario podemos tener pensamientos o conductas inadecuadas, es decir, que no se corresponden con lo que la norma establece para esa situación relacional.
4. La convicción de que el compromiso consiste en que podemos negociar «entre iguales» la agencia de otra persona, lo que puede hacer con su cuerpo, su tiempo y sus circunstancias, a cambio de cesiones respecto a nuestra propia agencia. Es la aceptación de cotas de autoridad y coerción asumiendo un balance inicial de poder neutro, cosa que además rara vez es cierta, y por tanto supone en general que esta autoridad no está equilibrada y que puede conllevar violencias y prácticas de dominación.
5. La renuncia a la intimidad personal, ya que se asume que una «relación-de-verdad» implica necesariamente un grado muy alto de transparencia. No basta con la confianza, la sinceridad y el respeto. Tengo derecho a que lo compartas todo conmigo. Y, en sentido contrario, tengo derecho a compartir todo contigo, sin tener en cuenta que no siempre, cuando se exige decir, se escucha para entender, ni, cuando se decide compartir, se hace para informar o para facilitar la gestión o la participación en las decisiones, sino para transferir responsabilidades o para descargar culpas.

Todos estos cánones funcionan como mandatos invisibles. Desafiarlos no solo es difícil por su capacidad para camuflarse entre lo que consideramos razonamientos lógicos, sino porque,

buscando la autonomía de pensamiento, podemos caer en la oposición y el antagonismo. Decía Benjamín Prado que «Lo contrario de aceptar órdenes no es darlas, sino desobedecer».[132] No se trata de buscar un nuevo cuerpo doctrinal o modelo normativo, sino un espacio de rebeldía reflexiva que se nutra de unos principios que han ido sedimentando mediante décadas de pensamiento libertario. En este sentido, algunas alternativas posibles ante los elementos del modelo hegemónico que acabo de identificar y enumerar, serían, por ejemplo:

1. Renunciar al privilegio de pareja, intentando interiorizar la idea de que los demás vínculos de cualquier persona, por importante que esta sea en mi vida, tienen el mismo derecho que mi relación a definirse, construirse y evolucionar de acuerdo con los deseos y circunstancias de quienes los conforman. Evitar imponer una pauta de amatonormatividad que asocie mi amor, mi compromiso o mi dedicación al formato, etiqueta y rango jerárquico social de cada relación.
2. No valorar los compromisos en función del rango normativo de las relaciones. Todos los compromisos han de ser voluntarios, conscientes, responsables, leales, libres y con reciprocidad en estos aspectos básicos (no necesariamente recíprocos en general). Los principios de ayuda mutua y solidaridad no tienen por qué depender del tipo de relación. La intensidad, frecuencia, atención, preocupación y entrega serán inevitablemente diferentes, pues cada vínculo es distinto, pero se trata de escapar del consabido y cinematográfico «la familia es lo único que cuenta», valga el paralelismo, para cualquier tipo de organización relacional jerárquica, no solo la de la familia nuclear, de sangre o de clan.
3. Plantearse a qué obedece la necesidad de establecer hitos relacionales, de definir y hacer público cuándo empiezan y terminan las diferentes formas que van tomando los vínculos que mantengo con cada persona. A menudo se trata de sentir más seguridad al saber en qué terreno me muevo (porque la

132 «Ser novelista es conocer una historia...», en pradobenjamin.blogspot.com.

etiqueta lo especifica suficientemente bien, y así no necesito comunicar deseos, inquietudes, demandas y expectativas), o de dejar claro a las demás personas en qué situación están y estoy (a menudo planteada en términos de libre y ocupado o incluso con paralelismos cosificadores que aluden a la disponibilidad «en el mercado»).

Si marcarme yo con una etiqueta o marcar a otra persona sirve para asegurarse una sensación de calma, quizá sea útil, pero hay que reconocer que es una seguridad más imaginada que real y que consume tiempo y energía, y genera infinidad de conflictos probablemente innecesarios.

4. Evaluar lo ético que resulta, en términos de mis principios morales —sean más o menos cercanos a los del anarquismo— negociar aspectos que van más allá de mi cuerpo, mi presente y mi interacción directa. Valorar si se trata de un intercambio entre iguales o una coacción, y valorar también si en la negociación están representadas todas las personas que pueden resultar afectadas ahora y en el futuro. Como es prácticamente imposible que esas personas del futuro participen en el diseño del acuerdo, estimar si es realmente ético incluir elementos ajenos a la interacción estrictamente considerada, es decir, negociar qué se puede hacer o no hacer fuera de los espacios y momentos compartidos.

Es también muy importante preguntarse si las transacciones se pueden llevar a cabo en condiciones reales de igualdad o hay algún elemento de asimetría y supeditación, y de si los acuerdos que se negocian versan sobre necesidades razonables, fruto de la reflexión, o son caprichos y veleidades que se ponen sobre la mesa porque se considera que forman parte de «mis derechos de propiedad» de acuerdo a la normatividad cultural.

En la práctica, encuentro difícil llegar a la convicción de que no estoy pasando por alto el respeto a la agencia de las demás personas y de que estoy prestando la suficiente atención a evaluar su posición para que no se vean forzadas a aceptar acuerdos (suponiendo que sea posible valorar de verdad la

posición de otra persona, o incluso la mía, en este contexto). Por eso, sugiero que no se dé una negociación en términos comerciales o de transacción —excepto en los aspectos más prosaicos, como los de tipo logístico— sino que, en su lugar, *a)* se planteen compromisos voluntarios, conscientes y responsables y *b)* se establezcan límites personales y circunscritos a mi espacio, mi cuerpo y el respeto a mi dignidad y mi agencia.

5. Distinguir claramente entre sinceridad y transparencia. Porque ocultar aspectos importantes de mis planteamientos éticos, políticos o relacionales no es aceptable, pero eso no significa asumir la idea convencional de que cuando un vínculo es relevante y valioso se ha de vivir en una casa sin puertas, se ha de poner en común todo lo que se hace, hasta los deseos, cada detalle y cada pensamiento. La sinceridad, entendida como la necesidad de compartir lo importante —todo lo que implica a las personas involucradas en una relación— es un valor. Pero la imposición coercitiva de un régimen de transparencia en el ámbito relacional supone la obligación de renunciar a la soberanía y la privacidad personal.

   Sin duda, no es lo mismo exigir «el parte diario» y empeñarse en compartirlo porque la unión amorosa «con sello de calidad» así lo requiere, que desarrollar un elevado nivel de confianza a través de la dinámica de la relación. Una confianza que se gana cuando la interacción es gratificante, refleja y genera bienestar. Cuando comunicar deseos y satisfacciones provoca sonrisas y complicidades, y cuando contar preocupaciones y adversidades suscita solidaridad y atención.

Un aspecto final que aparece al analizar las conexiones entre comunicación y normatividad es la desagradable sensación de que lo hegemónico no necesita ser tratado y lo no normativo sí (precisamente, porque el contexto, la etiqueta y la lógica estándar delinean al detalle una cosa y no la otra). Cuando una relación está tomando forma, a veces da la impresión de que no basta con que todas las personas involucradas hayan expuesto sus principios, sus planteamientos y sus límites: qué conductas aceptan y cuáles no. Aparece la sensación de culpa si no se es explícito en aquello que no está alineado con las prácticas hegemónicas. Desde el punto de vista de la comunicación, tiene sentido —pues es lógico que la expectativa por omisión sobre las formas de actuación, las maneras de relacionarse y las valoraciones sobre las demás personas siga la ortodoxia normativa— así que cualquier cosa que se salga de ese modelo es importante comunicarla porque será inesperada.

Pero, por otro lado, siguiendo ese criterio estamos aceptando implícitamente —y de alguna manera validando— que la normatividad hegemónica es la referencia, el único y genuino vértice geodésico alrededor del que se ha de configurar cualquier discurso comunicativo. Es una variante de lo que Miranda Fricker[133] ha llamado injusticia epistémica y hermenéutica: un tipo de sometimiento que aparece cuando no se dispone de términos y significados compartidos ampliamente que representen los diferentes rasgos que caracterizan una situación de subalternidad.

No tengo una solución ante esta dicotomía. Tiendo a hacer prevalecer la comunicación efectiva frente a esta particular forma de rebeldía, porque la sinceridad solo es auténtica cuando se constata que el mensaje ha llegado y se ha entendido. Y creo que el engaño se aleja de cualquier principio ético aceptable. Además, en la práctica, nunca es un buen aliado.

133 M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing,* Oxford U. Press, Oxford, 2007.

4

La revolución que comienza por los vínculos: claves éticas y colectivas

«Y ya quisiera tu dios ser parte de mi altarcito que,
aunque parezca chiquito, de placeres sabe más.
Que me digan si es acá el paraíso perdido que, de tan
bien escondido, nadie sabe dónde está.»
Ana Prada, *Pecadora*.

4.1 Privilegios y prácticas de resistencia

Se da la inquietante paradoja de que quienes se oponen activa y organizadamente al *statu quo*, en una amplia gama de frentes distintos, son muchas veces precisamente personas que están, o podrían estar, en el lado privilegiado: las que han tenido acceso a educación de manera formal o autodidacta, las que tienen recursos en forma de capital social, relacional, cultural o (a veces) económico y las que tienen la opción de decidir rebelarse contra lo establecido porque han crecido en un contexto que facilitó el desarrollo de agencia propia y de una conciencia social y ética. La ironía, insisto, es que estas personas están normalmente entre las potenciales beneficiarias de parte de los privilegios contra los que luchan.

Particularizando el argumento a la cuestión que analiza este libro, en nuestras sociedades no todo el mundo puede plantearse vivir las relaciones de forma no normativa, por ejemplo de acuerdo a los planteamientos de la anarquía relacional. Fuera de un ambiente progresista, urbano, del primer mundo, fuera de subculturas que practiquen el apoyo y el cuidado colectivo, o sin unas mínimas necesidades vitales aseguradas, o sin acceso a la comunicación, a la movilidad y a la socialización, etc., es difícil desafiar el modelo estándar de relaciones (o desafiar cualquier otra cosa que no sean las amenazas constantes contra la propia supervivencia).

Por tanto, al final hay un sesgo muy importante en cualquier formulación de activismo de estilo de vida. Un sesgo que conlleva una mirada burguesa y de raza blanca, incluso aunque se promueva un proyecto antirracista, inclusivo y popular. Por supuesto, es un sesgo contra el que se puede luchar si —en primer lugar— se reconoce y asume como tal, y —en segundo lugar— se procura la integración del máximo número de colectivos en los trabajos de generación de ideas y de tomas de postura. Es necesario evitar que las dinámicas de privilegio que existen y están socialmente normalizadas acaben repitiéndose en los movimientos activistas, en las personas que los configuran y en sus propuestas.

Por otra parte, según explica muy bien Alberto Melucci,[134] algunas formas de acción colectiva:

> «(...) desafían la lógica dominante sobre una base simbólica. Cuestionan la definición de los códigos, la nominación de la realidad. No preguntan, ofrecen. Ofrecen con su propia existencia otras formas de definir el significado de la acción individual y colectiva. No separan el cambio individual de la acción colectiva, sino que traducen el atractivo general del aquí y ahora de la experiencia individual. Actúan como nuevos medios de comunicación: iluminan lo que cada sistema no dice de sí mismo, la cantidad de silencio, violencia, irracionalidad que siempre está oculta en los códigos dominantes. Al mismo tiempo, a través de lo que hacen o, mejor dicho, a través de cómo lo hacen, los movimientos anuncian a la sociedad que algo "diferente" es posible.»

134 A. Melucci, «The Symbolic Challenge of Contemporary Movements», *Social Research*, 1985.

Y ese podría ser el objetivo. Creo que podemos aspirar a muy poco más que a eso. Desde luego no a la pureza y la perfección y mucho menos a la ejemplaridad a través del sacrificio. Tenemos como fuerzas y capacidades la diversidad de identidades de resistencia y el afán de articular disidencias, saberes, vivencias, miradas y experiencias no normativas. Tenemos la voluntad de enfrentarnos a las violencias de un sistema que ha de dejar de ser el único referente, el único modelo imaginable. Hemos de aprovechar las nuevas posibilidades derivadas del conocimiento y las capacidades de comunicación para plantear alternativas que no transcurran por los márgenes, que den la opción de mejorar la vida de la mayoría de la gente, y que, al mismo tiempo, no sean cooptadas y engullidas por ese mismo sistema. Como dijo la recordada Carmen Alborch al recibir, poco antes de su muerte, la Medalla de la Universitat de València, «Cada día estoy más convencida de que el profundo secreto de la alegría es la resistencia».

Saberes, verdades y sumisión

Maite Larrauri[135] estudia cómo Michel Foucault marcó con su trabajo en la década de los 70 un nuevo enfoque a la hora de entender las formas que asume el poder y su relación con los saberes y las resistencias. Para Foucault, todas las interacciones entre personas se presentan mediatizadas por relaciones de poder. Cuando este poder está adaptado a las circunstancias y al contexto, es reconocible y resulta hasta cierto punto controlable, es un elemento más con el que hay que tratar en la realidad cotidiana. Pero cuando se cronifica convirtiéndose en un constituyente sustancial de la interacción, difícil de desafiar, invulnerable y poco a poco invisible y automatizado, la relación pasa a ser de dominación. Se crea una estructura estable y autosostenida.

Los saberes que funcionan culturalmente como verdades obligatorias proporcionan una base que sustenta y da estabilidad estructural a ciertas relaciones de poder y las convierte en

135 M. Larrauri, *Anarqueología: Foucault y la verdad como campo de batalla*, Enclave de Libros, Madrid, 2018.

relaciones de dominación. Larrauri interpreta en las propuestas de Foucault la necesidad de una suerte de anarquismo epistemológico (la *anarqueología* foucaultiana) que tendría el objetivo de distinguir entre la aceptación intelectual de unas verdades y la sumisión que derivamos de ellas de forma directa y automatizada. Es decir, no se trata de refutar o contradecir enseñanzas y saberes más o menos asentados sino de evitar que se conviertan en una fuente de verdad y autoridad más que de conocimiento.

En este sentido, la anarqueología es una postura anarquista que interpreta las verdades consideradas científicas en el ámbito de las humanidades como consecuencia de configuraciones culturales, interpretaciones simbólicas relacionadas con la estructura cognitiva y lingüística dominante y resultado de la interacción entre el pensamiento al que tenemos acceso y las prácticas que definen nuestra realidad. Configuramos nuestra identidad en consonancia con esas verdades culturales y eso conforma a su vez nuestra historia personal a lo largo de la vida.

La interpretación que hace Foucault del poder consolida un cambio en la dirección de la mirada, un cambio que se venía configurando paulatinamente en la historia del pensamiento reciente. No se trata ya de desafiar a las instituciones o los Estados (esto hacía más concebibles las revoluciones en siglos anteriores, cuando se podían apuntar las baterías a un palacio, trepar los muros de un castillo o la empalizada de una fortaleza) porque el verdadero poder ya no está ahí sino en un campo social de fuerzas que se manifiesta en las relaciones humanas y define nuestra percepción de la realidad cotidiana, de lo que es posible, de lo que es aceptable y de lo que deseamos. Lo que, extrapolado libremente al contexto actual del activismo relacional, vengo llamando aquí pensamiento hegemónico y normatividad.

Foucault distingue entre las normas legales, el ordenamiento jurídico, su elaboración y ejecución por parte de las autoridades de los Estados, por un lado, y las prácticas sociales, cotidianas y generalizadas, por otro. Son estas últimas las que configuran el auténtico campo de fuerzas, aunque las primeras suponen puntos de más densidad de poder. Pero no serían los puntos de

origen o de generación sino formas terminales, regiones donde confluyen efectos y causas como resultado de un juego complejo. Es decir, que las prácticas sociales y las reglas formales se interrelacionan e influyen mutuamente, pero una característica de estas regiones destacadas por Foucault, que resulta cada día más profético, es que las formas terminales aprovechan, utilizan y modifican las fuerzas presentes, intensificando unas y atenuando otras para que el resultado neto sea la dominación de unos sectores sobre otros. El sistema no genera los vientos ni las mareas, pero se aprovecha de ellos dirigiéndolos y extrayendo su energía para provecho de las esferas de poder.

Propuestas como la anarquía relacional podrían constituir una primera aproximación que, aun de forma muy parcial y modesta, contribuyan a adaptar paradigmas revolucionarios que han envejecido mal frente a esta nueva concepción distribuida del poder y la autoridad. En definitiva, en palabras de Foucault: «Donde hay poder, hay resistencia».[136]

El poder, las relaciones y el género

Un gradiente de poder fundamental, especialmente, en el ámbito de las relaciones, es el que determina el género. Desde el s. XIX, el anarquismo y el anarcofeminismo han venido analizando y poniendo en la agenda de las luchas revolucionarias este esquema de dominación. La anarquista Teresa Claramunt escribe[137] en 1905:

> «La mujer, tal como los hombres la han hecho, llora por costumbre. Su única arma de defensa son las lágrimas, el artificio, el disimulo. Pero no es ella, como he dicho antes, la responsable de su estado. No puede serlo, por cuanto ha

136 Aunque también existe el riesgo de romantizar la resistencia y convertirla en un modo de vida que se justifique por sí mismo. Me parece necesario reivindicar la nobleza de tantos heroísmos cotidianos invisibles, pero también reconocer que a veces se mitifican y convierten en auténticas dinámicas vitales con vocación de eterno drama épico.

137 Teresa Claramunt, «La mujer: consideraciones generales sobre su estado ante las prerrogativas del hombre», Biblioteca «El porvenir del obrero», 1905.

> vivido constantemente tiranizada por el hombre, y sabido es que todo estado de tiranía necesariamente tiene que producir la astucia, la hipocresía y la mentira. La degradación es consecuencia lógica del estado de inferioridad humillante.
>
> Sobre la mujer pesa la prohibición de manifestar pura y espontáneamente los sentimientos del amor. Debe ocultar cuidadosamente sus sensaciones amorosas como se oculta un delito. No puede escoger, tiene que esperar la solicitación del hombre y para corresponder necesita el permiso del tribunal de la familia. Ha de contener todos los naturales impulsos, porque su manifestación constituiría una desvergüenza imperdonable, y el buen nombre de la familia peligraría.
>
> Es más casto, más sano, según la moral de nuestros tiempos, resignarse a ser carne de placer para el primer advenedizo que cubre su lujuria con el pliegue ruin que forma la gazmoñería, ser un mueble de lujo, materia explotable, descendiendo a la categoría de prostituta, con o sin pudor. Basta legalizar estos actos de prostitución para que la pudibundez no se escandalice. El hombre, con sus vicios y su torpe vanidad, representa un papel miserable, aceptando como manifestaciones de amor sincero, lo que únicamente es rutina, egoísmo y especulación.»

Y, en el mismo texto, Claramunt reflexiona sobre la diferencia entre lo estructural y lo anecdótico con una lucidez que emociona y entristece al mismo tiempo, al considerar que ha pasado más de un siglo y todavía tantas personas, especialmente muchísimos hombres, siguen sin comprender:

> «Paréceme muy del caso observar que cada uno tiene derecho a glorificar lo que encuentra de bueno; pero en el campo de la realidad lo general se antepone a lo particular. Yo hablo aquí de la vida real sin particularismo y dejo las excepciones para quien crea necesario hacerlas. Si los que me leen saben desprenderse de todo recelo y meditan mis palabras con imparcialidad, llegarán a darse cuenta del funesto desarrollo

> que adquieren los prejuicios señalados y de los vicios que introducen en la educación de las familias, acumulándose inevitablemente en la vida social. Basta fijarse en las costumbres del hogar para convencerse de la gravedad del mal. Subordinada la mujer al dominio del hombre, impone ella ese mismo dominio a los otros seres más débiles que la rodean, tratando de inspirarles temor. Así la educan, así educa ella después. Le impusieron obediencia irracionalmente, y de igual modo la impone ella a sus hijos»

Y aproximadamente en la misma época ya aparecía la idea de la multiplicación de opresiones, con textos que se referían a las mujeres como «esclavas del esclavo, objetos de placer que sufrían el asedio del patrón, el de los curas y el de los maridos infames.»[138]

Diferentes corrientes de pensamiento conducen a que el feminismo postcolonial desarrolle esta idea incorporando las dimensiones de poder de la clase, la racialización, el origen geográfico, las identidades y orientaciones sexuales, la edad, etc. con el objetivo de tener en cuenta la suma de los efectos de todas estas opresiones y de reconocer que estos desequilibrios operan también dentro del colectivo de las mujeres y de las luchas feministas. Así, se plantea en las propuestas más recientes superar actitudes no solo como el colonialismo etnocentrista y la jerarquización racial y cultural sino también los moralismos, las estigmatizaciones y la victimización, la instrucción moral y el rescate teledirigido de los presuntos (nunca visitados ni escuchados) barro y barbarie.

El análisis por parte de autoras feministas clave como Judith Butler o Teresa de Lauretis ha sido fundamental en el avance de la comprensión de cómo el poder permea las representaciones y las conductas en el ámbito de las relaciones. Butler, habla de «la vida psíquica del poder» para poner de manifiesto cómo, a partir de los ejes de poder, aparecen dinámicas emocionales complejas e inconscientes. Son ideas muy importantes para combatir la ten-

138 Laura Fernández Cordero, *Amor y anarquismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2017.

dencia a atribuir los diferentes rasgos de las prácticas relacionales a un carácter natural y esencial del hombre y de la mujer. Estas autoras entienden el género como un dispositivo en el que están funcionando mecanismos de identidad y de poder, lo cual nos permite pensar en términos políticos: podemos actuar sobre ese dispositivo, no tenemos que conformarnos con reconocer resignadamente el terrorífico estereotipo de *best-seller* de autoayuda de que «los hombres son de Marte y las mujeres son de Venus».

En el imaginario de nuestras sociedades, plagadas de estas ideas esencialistas, los hombres y las mujeres son seres contrapuestos, con configuraciones biológicas y hormonales determinantes, deseos, sentimientos e inclinaciones diferentes y prácticamente fijadas e invariables. Los hombres son autónomos, racionales y con unas necesidades básicas. Las mujeres son dependientes, emocionales y con necesidad de vincularse a un hombre que las complete. Cientos de trabajos en ámbitos como la psicología, la sociología, la antropología, la biología, las neurociencias... operan bajo esa hipótesis y ofrecen —como se podría esperar— resultados muy claros que la corroboran.

Esos ideales de conducta reproducidos, repetidos, cincelados en las pétreas columnas que sostienen la cultura, se amplifican a través del proceso mitificador del enamoramiento y la pasión romántica, situando a cada una de las figuras en un nivel diferente que lleva al desarrollo de expectativas y conductas desiguales y —en casos extremos, que no infrecuentes— al abuso y el maltrato.[139]

Pero no se trata simplemente de un papel que está disponible y podemos elegir interpretar o no. Desde la infancia hay una auténtica y sistemática ritualización de prácticas conformativas que van desde lo corporal a lo cognitivo, pasando por lo sensorial. Un modelado identitario que se apoya en la imitación, pero también en los juegos, atuendos, colores, actividades,

139 «Una mayoría significativa de chicas piensan que el amor es suficiente para hacer frente a una conducta agresiva por parte de un chico dentro de la pareja». Irantzu Fernández, cit. en M.L. Esteban, *Crítica del pensamiento amoroso*, op. cit., p. 83).

en las burlas, en las alianzas entre quienes se integran mejor y la marginalización de quienes se resisten, en las interacciones sociales, las conversaciones, la televisión, el cine, la publicidad, las canciones, los libros... Porque esa división de papeles es esencial para mantener una determinada configuración de familia y un canon de organización social. Las mujeres sostienen todo el armazón del sistema reproductivo y de cuidados. Para que se produzca una entrega genuina y vocacional a esta función, que no tiene recompensa económica, consideración social ni es una fuente especialmente fecunda de placer y satisfacciones, las mujeres son conducidas desde que nacen por un camino de asimilación de mitos y creencias como el del amor romántico —que todo lo puede, que es de dimensiones cósmicas y bueno en esencia—, el mito de la media naranja, el del príncipe azul...

Según estos cánones, para las mujeres la asociación reproductiva (y por tanto heterosexual, con un hombre) ha de convertirse en el centro de su existencia social. La familia de origen y la elegida hasta ese momento, los lazos de amistad, afecto y apoyo creados antes de formar la pareja... todo eso pasa a un segundo término, pierde casi todo su valor. La atención y también la sexualidad se focalizan en esa entidad reproductora y ya no pueden salir de ahí. Ha de resistir los embates subversivos que protagonizarán otros hombres, algunos de ellos mientras están a su vez en pareja, porque ese es el papel para el que ellos han sido construidos. El objetivo es que esta represión y esta resistencia tengan como respaldo un fundamento elevado y épico. Y ese elemento es la pasión amorosa, que justifica y da sobradas fuerzas para eso y mucho más. Aunque probablemente este sea el punto débil del constructo social, pues la pasión se va extinguiendo y al cabo de los años el armazón puede derrumbarse a causa de ese montante debilitado.

Pero incluso en los contextos socioculturales más favorables, en los que las mujeres llevan unas cuantas décadas escuchando la afectada consigna de «la liberación sexual», cuando la ensayan —aun tímidamente— siguen corriendo el riesgo de ser juzgadas como promiscuas, superficiales, volubles, malas madres y, sobre

todo, siguen recibiendo desde la infancia un continuo baño de condicionamiento orientado a construir un neuroesqueleto de auto-culpabilización consciente e inconsciente. Solo en el marco de una relación de amor-control por parte de un hombre pueden expresar esa liberación y ser respetadas (o más bien «reconocidas» en su papel de responsable sumisión a la norma).

Según recoge Mari Luz Esteban, haciendo referencia a Kate Millet y Shulamit Firestone:[140]

> «"El amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas. Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos. Entre seres libres es otra cosa." (...) "Un libro sobre el feminismo radical que no tratara del amor sería un fracaso político, porque el amor, más quizás que la gestación de los hijos, es el baluarte de la opresión de las mujeres", y defiende que el estudio del amor y las mujeres, en cuanto que pilares básicos de la cultura, constituye por sí mismo una amenaza, y analiza cómo se mantienen la supremacía masculina y la estereotipación de las mujeres a través de la conversión de las mujeres en objetos exclusivos del amor, la personalización del sexo y el "ideal de belleza". "El romanticismo no es más que un instrumento cultural del poder masculino, cuya finalidad es mantener a las mujeres en la ignorancia de su condición".»

140 Ibíd., p. 143.

La norma especifica cómo han de ser las cosas: normales o normadas. Pero no se normaliza lo que no presenta una cierta tendencia que se opone a la norma, una cierta resistencia a ser normado. En un capítulo anterior, revisando el tema de las supuestas predisposiciones «naturales» de los seres humanos, he usado el ejemplo de que no hace falta prohibir que nos comamos las piedras. No es necesaria una norma para eso. No hay una propensión que contrarrestar ni un desorden que recomponer. En general, no nos gustan las piedras como alimento. O, como relata con esperanzada poesía Eduardo Galeano en su libro *Las palabras andantes:*[141]

> «En la pared de una fonda de Madrid hay un cartel que dice: Prohibido el cante. En la pared del aeropuerto de Río de Janeiro hay un cartel que dice: Prohibido jugar con los carritos portavalijas. O sea: todavía hay gente que canta, todavía hay gente que juega.»

Por tanto, la norma solo tiene sentido cuando implica algún grado de coacción, de exigencia de cambio de algo que se da o tiende a darse. De alguna manera, es la existencia de lo anómalo lo que da lugar a la norma, lo que justifica su nacimiento. Por otro lado, su objetivo es que lo anormal desaparezca y se convierta en normal, pero no funciona como las leyes y los procedimientos jurídicos, mediante sanciones, castigos y exclusiones bien definidas para los elementos transgresores. En lugar de eso, la normatividad genera los espacios en los que es seguro transitar, les da visibilidad, reputación, prestigio y aprobación. Lo no normativo no existe, no tiene voz, se sale del espacio iluminado de la normalidad que a veces se ensancha un poco para subsumir y cooptar la parte más normal de lo anormal. La versión o fracción más tolerable.

Ese espacio normativo genera una serie de gradientes de poder y privilegio que van desde el centro a los márgenes. Porque

141 E. Galeano, *Las palabras andantes*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

estar dentro del contorno de lo normal concede prerrogativas que desaparecen al salir de él. Estar en los márgenes es más duro. Pero, como nos descubre Foucault, el campo de juego que establece la norma no es un círculo o una forma regular y sencilla. Es una región llena de cavidades y recovecos en la que esos gradientes dan lugar a trazos y configuraciones heterogéneas merced a las múltiples fuerzas, alianzas y vínculos que afloran y cambian en ella todo el tiempo. Es decir, que para desafiar la normatividad no basta con dirigir la vista a un punto central y avanzar, sino que hay que lidiar con esas formas y disposiciones complejas.

Por eso, una manera de empezar a tomar el poder —la fracción a nuestro alcance— es definiendo nuestras propias reglas y nuestra propia identidad, o mejor, nuestra particular sensibilidad. Uno de los recovecos más interesantes del territorio normativo es precisamente ese, que expresa la paradoja de que hay más poder cuando decides y convienes colectivamente, explícitamente, tus propias reglas que cuando aceptas que te las impongan. Cargar con los mandatos hegemónicos es delegar el poder. Manifestar y afirmar los deseos y limitaciones —y desarrollarlos colectivamente para llegar a un funcionamiento de autogestión— es construir un territorio de poder. Un territorio que no quedará, lógicamente, de forma automática, visible y normalizado, pero que se convierte en una de esas complejas fuerzas capilares de poder foucaultianas, de esas energías de la microfísica del poder.

En ese sentido, la anarquía relacional encajaría en la dinámica que propone el filósofo francés, en la que no son ni la lucha de clases ni la toma del palacio de invierno —ya ni siquiera la versión moderna y fallida de «asaltar los cielos»— los dispositivos capaces de cambiar el mundo, sino la idea de que el poder no es un bien, el poder es una práctica. Definir nuestras propias reglas para determinar libremente nuestras conductas relacionales es un ejemplo de política de estilo de vida que, según Laura Portwood-Stacer refleja:[142]

142 L. Portwood-Stacer, *Lifestyle Politics and Radical Activism*, op. cit.

«(...) la construcción cultural que nace del uso de las decisiones cotidianas como forma de expresión política. Cuando las prácticas individuales se movilizan con la intención estratégica de cambiar las cosas en un sentido político determinado, funcionan como tácticas de estilo de vida que pueden emplearse colectivamente con un objetivo de resistencia.»

Desequilibrios de poder

He hablado ya de la ficción que representa la idea de libertad cuando opera en condiciones de desequilibrio. Lo mismo podría decirse de nociones como compromiso, responsabilidad, expectativas, acuerdos, deseos, cuidados, consideración, esperanza, sinceridad o consentimiento. Son conceptos que no significan lo mismo ni tienen la misma proyección ni alcance cuando los experimenta y enuncia una persona con amplia capacidad de elección, decisión y agencia, con unos niveles elevados de seguridad, empoderamiento y autoestima, y en condiciones de gestionar sus emociones y sus miedos, que cuando afectan a quien no está en esa posición.

Por tanto, cada vez que en una fórmula aparecen estas cuestiones, es imprescindible incluir en el análisis los ejes de desigualdad que están funcionando. Los compromisos que puede afrontar una persona no son idénticos a los que puede afrontar otra, las responsabilidades tampoco, pues tienen que ver con el poder. Las expectativas de alguien vulnerable están muy lejos de las de una persona con poder y autonomía, igual que los deseos y las actitudes frente a la propuesta de un acuerdo o la capacidad de negar el consentimiento cuando la fragilidad se suma a una baja disposición asertiva. Es más fácil comunicar y empatizar desde la cúspide del privilegio que cuando se está mirando hacia arriba. También es más fácil ofrecer sinceridad, conexión, dulzura y generosidad desde una posición de poder, segura y estable. Y más opresivo exigirlas. A menudo se plantea que estas habilidades son producto de un trabajo emocional personal. Y es cierto que pueden desarrollarse, y solo rompiendo con la comodidad de lo convencional, a través del convencimiento, la deconstrucción, el des-aprendizaje y, en definitiva, el esfuerzo, es posible relacionarse de otra manera. Pero estas tareas, que no son fáciles para nadie, resultan mucho más extenuantes cuando se está luchando al mismo tiempo contra mil obstáculos, impedimentos y violencias en un entorno hostil. Cuando la construcción cultural te ha afectado de una manera más traumática o las circunstancias vitales te han impactado especialmente o te han situado en una condición marginal, de subalternidad o de dependencia. Forzar a que todo el mundo haga ese trabajo al ritmo que a mí me gustaría es otra forma de violencia.

Un ejemplo muy claro de esta cuestión se da cuando se insiste en la idea de evitar las etiquetas en las relaciones y alguna de las personas involucradas tiene una historia personal en la que ha sufrido un episodio traumático de denegación del valor, el nombre o la importancia de un vínculo. Si te han negado el reconocimiento como mecanismo de poder en el contexto de una relación de maltrato, vivirás esa voluntad de no nombrar como una reminiscencia violenta en lugar de como una salvaguarda contra la repetición de una relación de control y posesividad. Interpretarás que se trata de minimizar su relevancia y no de evitar que un formato predeterminado, identificado mediante una etiqueta, establezca cómo ha de configurarse y evolucionar el vínculo.

Por tanto, si voy a desarrollar una relación con alguien con menos poder que yo en algún eje como el económico, el reconocimiento social, el profesional, la edad, la nacionalidad o la racialización, el género, la historia personal, la madurez, la necesidad de afecto o cualquier otro, o una combinación de varias dimensiones, es fundamental que preste una especial atención e intente actuar con una enorme sensibilidad y consideración.

Hay aspectos sobre los que es difícil generalizar, pero que he de tener en cuenta para valorar cuál es el nivel de desequilibrio. Si es muy grande, he de plantearme hasta qué punto es posible gestionarlo, o quizá debo limitar la profundidad o intimidad de la relación. También he de tantear hasta dónde es conveniente explicitar esas circunstancias y tratarlas abiertamente sin que

eso sea contraproducente. En conclusión, debería asegurarme de que podemos mantener una dinámica en la que se compensen las vulnerabilidades de la otra persona de una forma eficaz y sostenible, teniendo en cuenta que pueden aparecer otras fuentes de conflicto más allá de los mecanismos de poder.

Por otro lado, si soy yo quien reconoce un desequilibrio a favor de la otra persona, he de intentar ser consciente de ello y valorar también si lo quiero compartir explícitamente y, en ese caso, cómo abordarlo. Sobre todo, he de tener en cuenta que cada acatamiento, cada renuncia y cada falta de asertividad, inevitablemente, se acumula en un «debe» contable que se acarreará a lo largo del tiempo y que no es bueno para nadie. No soy capaz de proponer un marco de resolución suficientemente general para superar los obstáculos que imponen estas situaciones, porque las circunstancias pueden ser muy diferentes en cada caso, pero creo que conocer, compartir (si se decide hacerlo) y admitir la importancia que tienen estas descompensaciones es básico para que su influencia no sea todo lo terrible que puede ser.

En este sentido, dice Andie Nordgren en un reciente artículo de 2018:[143]

> «Siempre supimos que sería más trabajoso tener relaciones como estas que definimos por nuestra cuenta con quienes están en ellas, en lugar de recurrir a la norma. Hoy en día entiendo la importancia de reconocer las dinámicas de poder dentro de la anarquía relacional y de impulsar que las personas que inician relaciones con dinámicas de poder sesgadas sean conscientes de ello. El coste de construir una relación completamente personalizada puede ser muy diferente para cada persona y debemos considerar lo que Jo Freeman en 1971 llamó tiranía de la falta de estructura.[144] La desaparición de la estructura puede convertirse en poder y beneficiar a aquellos que lo poseen de partida. La Anarquía Relacional debe estar equipada con este análisis de poder, y abierta a admitir cierta estructura en las relaciones, cuando sea necesario para proteger a unos individuos de otros.»

143 Andie Nordgren, «The road to relationship anarchy», *Melk* [«Amor»], nº 6, Kjærlighet, 2018.

144 Jo Freeman, «The tyranny of structurelessness», *The Second Wave*, 1972.

Y, en tercer lugar, una reflexión algo menos evidente es que desde ambas posiciones se puede sobrecompensar y entrar en dinámicas indeseables de condescendencia hacia las demás personas o hacia mí, de auto-protección con corazas emocionales, autocensuras, chantajes y manipulaciones. Además, otro elemento que cabe añadir es que todo este análisis es aplicable a cualquier tipo de relación. Como estoy planteando a lo largo del texto, un aspecto importante que distingue el pensamiento que hay detrás de la anarquía relacional es el de que los vínculos construyen lo colectivo. Y son todos los vínculos, es decir, que estas reflexiones son válidas para una relación de cualquier grado de intimidad, de amistad, familiar, laboral, etc.

El anarquismo, la razón y la religión

He citado en un punto anterior a Kate Millet y su idea de que «El amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas». En efecto, la noción de que la religión constituye una de las formas más eficaces de dominación de las mayorías por parte de las élites aparece ligada al anarquismo desde su inicio. Una de las banderas anarquistas ha sido tradicionalmente el librepensamiento y su reprobación absoluta y total del irracionalismo, en particular del institucionalizado y dogmatizado. Las religiones se han considerado siempre desde la óptica librepensadora y anarquista como antagonistas del progreso, de la razón y del conocimiento. Desde Bakunin, la emancipación de los seres humanos frente al poder se ha planteado como un enfrentamiento a la religión, como poder supremo en el ámbito de lo sobrenatural y metafísico, y al Estado como poder supremo en el mundo físico. En *Dios y el Estado,* Bakunin enfatiza también el hecho de que la religión

individualiza a la persona como mecanismo para controlarla más eficazmente:[145]

> «Todos los otros mandamientos no se dirigen más que al individuo; no matarás (exceptuados los casos muy frecuentes en los que te lo ordene yo mismo, habría debido añadir); no robarás ni la propiedad ni la mujer ajenas (siendo considerada esta última como una propiedad también); respetarás a tus padres. Pero sobre todo me adorarás a mí, el dios envidioso, egoísta, vanidoso y terrible, y si no quieres incurrir en mi cólera, me cantarás alabanzas y te prosternarás eternamente ante mí.»

Ya bien entrado el siglo XX, en la España republicana de 1931, el poder de las instituciones religiosas se consideró tan determinante que la abogada y diputada Clara Campoamor (las mujeres podían ser elegidas representantes, pero no podían votar) tuvo que enfrentarse a una parte de la izquierda parlamentaria en su lucha por el voto femenino, que finalmente consiguió. La izquierda, pese a tener ideales igualitarios, consideraba que las mujeres estaban tan influidas por la Iglesia que votarían a la derecha e incluso contra la República como forma de Estado. Victoria Kent, parlamentaria de Izquierda Republicana, escenificó esta controversia en el debate del 1 de octubre de 1931 con estos comprometidos argumentos:[146]

> «Creo que no es el momento de otorgar el voto a la mujer española. Lo dice una mujer que, en el momento crítico de decirlo, renuncia a un ideal. (...) si las mujeres españolas hubiesen atravesado ya un periodo universitario y estuvieran liberadas en su conciencia, yo me levantaría hoy frente a toda la Cámara para pedir el voto femenino. (...) Pero hoy, señores diputados, es peligroso conceder el voto a la mujer»

145 Mijail Bakunin (1882), *Dios y el estado*, Irreverentes, Madrid, 2015.
146 Victoria Kent, *Discurso ante las Cortes sobre el voto femenino*, 1931.

Por desgracia, ni esa liberación de la conciencia de las mujeres, ni la de los hombres, se pudo producir en las siguientes décadas en España. Las ideas del librepensamiento, la educación racionalista e igualitaria, el pluralismo ideológico, la libertad de expresión, la libertad de cátedra, fueron aplastadas. Y esa inmensa tragedia histórica no tuvo su origen en el voto de las mujeres, sino que se hizo realidad en forma de una rebelión armada y una guerra que acabó con una dictadura militar totalitaria, bajo palio eclesiástico, y una restauración borbónica décadas más tarde. Fueron hombres. Hombres violentos, armados y apoyados por la burguesía, la aristocracia, la Iglesia y los Estados fascistas de esa Europa que no supo ver a tiempo la amenaza que se cernía sobre ella. Pero en el resto del continente y del mundo no triunfó el fascismo, la historia del pensamiento mantuvo el pulso y continuó su progreso, con su carácter ondulante e impredecible, un alcance desigual y esa irregular difusión que se ha dado siempre hacia los pueblos y las gentes, pero con hallazgos y contribuciones fundamentales sin las cuales el presente sería mucho menos interesante. Una de las personalidades más influyentes del pensamiento en el siglo XX (que ya he citado al hablar del anarquismo político, y aquí he de confesar que me dejo llevar sin pudor por una debilidad personal) fue el matemático, filósofo, premio Nobel de literatura[147] y activista Bertrand Russell. Su conocida defensa del librepensamiento le acompañó en toda un larga y prolífica vida. Fue uno de los creadores de la filosofía analítica, hizo contribuciones excepcionales a la lógica clásica, a la lógica matemática y a las aplicaciones del análisis lógico a otras áreas del pensamiento, como la filosofía del lenguaje, la epistemología y la metafísica. También contribuyó al avance de las matemáticas con aportaciones a la teoría de conjuntos, y a sentar las bases de las ciencias cognitivas, la inteligencia artificial y la informática teórica. Su activismo político, que lo llevó a la cárcel

147 En el año 1950. Según la Academia Sueca: «En reconocimiento a sus variados y significativos escritos de exaltación de los ideales humanitarios y la libertad de pensamiento».

durante la primera guerra mundial, se centró en la lucha contra el imperialismo y las guerras, y a favor del internacionalismo. Tras la segunda guerra mundial, una de las primeras expresiones internacionales con influencia en la opinión pública contra la proliferación nuclear fue el Manifiesto Russell-Einstein, que precedió a las conferencias de Pugwash, que a su vez recibieron el premio Nobel de la paz 40 años después. En 1944, Bertrand Russell en el ensayo *El valor del librepensamiento*,[148] expone una serie de consideraciones muy valiosas que tienen que ver con el poder, la libertad de la razón, el esencialismo y las revoluciones:

> «Cuando la superstición es necesaria para promover la tiranía, es probable que el librepensamiento cause la revolución. Pero cuando el pueblo se ha acostumbrado a una reverencia irracional, es probable que transfiera su reverencia al nuevo líder revolucionario. (...)
>
> Para que un pueblo pueda escapar de la tiranía, debe tener una actitud de librepensamiento hacia su gobierno y las teorías en las que se basa, es decir, debe exigir que el gobierno actúe en aras del interés general, y no debe dejarse engañar por una teología supersticiosa en la creencia de que el interés de la élite gobernante es idéntico al interés general. Para la obediencia a un gobierno tolerable existen abundantes motivos racionales, pero cuando la obediencia se da por razones irracionales, la prodigalidad resultante anima a este a volverse tiránico. Desde la Reforma, el Estado ha reemplazado cada vez más a la Iglesia como objeto de reverencia supersticiosa.»

Y en lo referente al librepensamiento frente a la superstición, continúa Russell:

> «El universo es lo que es, no lo que yo elijo que sea. Si es indiferente a los deseos humanos, como parece ser; si la vida

148 Bertrand Russell, *The value of free thought: how to become a truth-seeker and break the chains of mental slavery*, Haldeman-Julius, Girard, KS, 1944.

> humana es un episodio pasajero, apenas perceptible en la inmensidad de los procesos cósmicos; si no hay un propósito sobrehumano, y no hay esperanza de salvación última, es mejor conocer y reconocer esta verdad que esforzarse, en vana autoafirmación, por ordenar el universo para que encaje en lo que nos resulte cómodo.
>
> En lo que se refiere a los hechos, la sumisión es la única actitud racional, pero en el ámbito de los ideales no hay nada a lo que someterse. El universo no es ni hostil ni amistoso; no favorece nuestros ideales ni los refuta. Nuestra existencia individual es breve, y quizás toda la de la humanidad lo será también si se mide en una escala astronómica. Pero esa no es razón para dejar de vivir como nos parece mejor. Las cosas que nos parecen buenas no lo son menos por no ser eternas, y no debemos pedir al universo una aprobación externa de nuestras propias normas éticas.
>
> El universo de quien practica el librepensamiento puede parecer sombrío y frío para quienes se han acostumbrado a la confortable calidez interior de la cosmología cristiana. Pero tiene su propia sublimidad, y confiere sus propias alegrías. Atreviéndonos a pensar libremente hemos aprendido a sacar el miedo de nuestros pensamientos, y esta lección, una vez asimilada, trae un tipo de paz inalcanzable para la persona esclava de una credulidad vacilante e incierta.»

Y ya en la última parte del siglo XX se confirma la tendencia por la cual las religiones institucionalizadas pierden capacidad de convicción y empiezan a tener problemas para persuadir a la población de que siga sus pautas morales impuestas de manera dogmática. Pero esto no significa que las nuevas generaciones abandonen los dogmas y se enfrenten a la realidad desde una perspectiva estrictamente racional, al menos no de forma generalizada. La libertad de pensamiento, como práctica intelectual radical, se ha fusionado con la libertad de culto, que es un derecho fundamental del moderno Estado liberal democrático. De nuevo aparece el sistema adaptándose portentosamente

a los cambios para perpetuarse. Esta fusión se manifiesta en una suerte de sincretismo de la modernidad globalizada[149] que compone un mosaico de actitudes racionales de índole hedonista con rasgos culturales, tradiciones y creencias de diferentes procedencias, especialmente de las más exóticas y alejadas de la propia: orientales, hindúes, chamánicas (de Siberia y Mongolia), de cultos tribales africanos, de pueblos americanos, etc. Es la versión contracultural del refrán «El santo, cuanto más lejano, más milagroso». La astrología, el ocultismo y una renovada teosofía son también saberes místicos que llenan el espacio que van dejando las religiones monoteístas.

La cosmovisión espiritual moderna tiene su origen más reciente en el movimiento de la *new age,* que toma de la mitología griega y sus tradiciones adivinatorias la idea de las eras astrológicas. La nueva era, la era de Acuario, comenzaría cuando el sol, en el equinoccio vernal, entra en esa constelación en su recorrido por el cielo a causa del bamboleo giroscópico del eje terrestre (el efecto que vemos en una peonza cuando empieza a perder velocidad de rotación) que origina el fenómeno astronómico de la precesión de los equinoccios. Esta rotación precesional del planeta —que es retrógrada, es decir, en sentido contrario al movimiento orbital que da lugar a la secuencia de los signos zodiacales, por eso la era de Acuario sucede, y no precede, a la de Piscis— tiene un periodo medio de aproximadamente 25.776 años[150] que, al dividirse entre los 12 signos zodiacales, resulta en eras de 2.148 años. Los 20 siglos transcurridos desde el nacimiento de Cristo, que se dice tuvo lugar durante el

149 Con raíces reconocibles en propuestas de finales del siglo XIX como la *Antroposofía* de Rudolf Steiner, la *Teosofía* de Madame Blavatsky o el *Nuevo Pensamiento* de William James.

150 Otro efecto curioso de esta oscilación del eje de la Tierra es que la estrella que mejor nos indica el norte va cambiando. Ahora es la Estrella Polar de la constelación de la Osa Menor, que justamente en 2017 se ha situado en el punto más cercano a la proyección del eje de rotación terrestre. Hace cinco mil años, los egipcios usaron como estrella polar a Thuban, en la constelación del Dragón, y dentro de doce mil años será Vega, en la constelación de Lira, la que señale el norte en el cielo.

cambio de la era de Aries a la de Piscis, hacen que, siglo arriba, siglo abajo,[151] nos encontremos ante un cambio cósmico supuestamente relevante desde el punto de vista astrológico.

El rito de paso que escenifica esa transición consiste en la liberación de la mente y el espíritu del dominio de las instituciones religiosas. Ya no hay unas escrituras sagradas ni un profeta, aunque florecen los autores (en su mayoría hombres, eso no ha cambiado) de obras que se convierten en *best sellers* y que hablan de nuevas formas de conciencia; de la idea de que hay algo sobrenatural en nuestro interior (ya no en los cielos o paraísos tradicionales, que al menos son comunes y no individuales); de «energías» que se parecen más a la noción de «alma» presente en las diferentes teologías que al concepto físico homónimo, del que se diferencian en que desafían el conocimiento intersubjetivo, pues no son observables ni susceptibles de medición, verificación o refutación.

Estas nociones calaron especialmente en lo que ya es hoy tradición popular durante los movimientos contraculturales de los años 60. Las nuevas creencias y herramientas que aparecen y se popularizan a partir de esta transición liberadora de las doctrinas clásicas se plantean en términos que tienden a fusionar los problemas del cuerpo y del alma o de las energías u órdenes internos, proponiendo axiomáticamente (como principio que hay que aceptar para aplicarlas o incluso para beneficiarse de ellas) que existe un poder mental, anímico o energético capaz de actuar con un nivel muy alto de eficacia para controlar y determinar el estado y el funcionamiento del cuerpo, de todos sus sistemas, aparatos y procesos. Otro dogma fundamental de este sistema de creencias y prácticas es que la vía para alcanzar todas estas formas de plenitud pasa indefectiblemente por el convencimiento acerca de la capacidad del cerebro (que se presenta como un órgano misteriosamente

151 Tal como están definidos astronómicamente de manera convencional los contornos de las constelaciones, el anterior cambio se dio alrededor del año 500 y el próximo se dará en el siglo XXVII.

infrautilizado) y la voluntad para superar cualquier obstáculo: «Todo está en tu mente.»

Se plantea la vida como un camino espiritual, una búsqueda interior del auténtico yo, una liberación personal apoyada por una red comercial de gurús (denominados «profesionales de *coaching* personal» en los ambientes más esnobs) que anuncian su disposición a asesorarme por una módica contribución económica. Se trata de un esquema de creencias muy útil para mantener el sistema. Un canon vital que ha convencido a mucha gente de que la ansiedad, la incertidumbre, la precariedad de todo tipo que padece a causa de vivir en una cultura en la que se ha despreciado la protección de la comunidad, la solidaridad, la ayuda mutua, la distribución de la riqueza, los cuidados y el reconocimiento de la dignidad de las personas por el hecho de serlo, es un problema de su actitud. El problema proviene de que no pone bastante de su parte, de que no ve la vida con optimismo, con positividad, de que no practica el crecimiento personal, el autoconocimiento, de que no mira en su interior, de que no hace lo suficiente.

Nos encontramos ante un moderno atuendo diseñado para ataviar a los nuevos santones, obispos y sacerdotes, herederos de los de siempre, que en esta reencarnación posmoderna te hacen creer que la culpa de todo es personalmente tuya, pero a la vez te ayudan, te asesoran, te preparan, te venden la receta para que aceptes que el mundo es así y sientas (por poco tiempo) que estás en la senda de la felicidad. Y viven de eso, como siempre ha ocurrido. En todas las épocas de la historia han florecido gremios de vende-humos que han encontrado la senda, ellos sí, o más bien el atajo, hacia su propia felicidad a costa de la gente desesperada.

Hoy, las creencias sin religión institucionalizada son las de mayor crecimiento en occidente y en el mundo en general. De acuerdo al *Research Center's Religion and Public Life Project,* en 2010 las personas creyentes sin religión eran en Europa un 18 %. En todo el mundo, las personas de fe cristiana eran el 31,4 %, musulmana el 23,2 %, y creyentes sin religión el 16,4 %.

La espiritualidad sin dioses tiene una intensidad emocional similar a la de la religiosidad tradicional y un soporte de

infraestructura comercial y cultural también muy amplio, como he dicho, en forma de material bibliográfico, ornamental, ritual, terapéutico, y de negocios especializados. La experiencia emocional, en este caso a diferencia de las religiones tradicionales, se psicologiza intensamente, tanto en lo que se refiere a las creencias propiamente dichas como en su expresión y en sus formas de divulgación. Otra diferencia importante respecto a los cultos convencionales es la inserción de «la vivencia» como elemento fundamental del itinerario hacia la consciencia y el desarrollo personal. No es extraña la búsqueda frecuente de experiencias potentes de experimentación con sustancias psicotrópicas, ayunos, viajes de carácter ascético o iniciático, convivencias en entornos que incluyen todo o parte de lo anterior, etc.

El presente globalizado, marcado por las tendencias sincréticas, de autoayuda y de autoconocimiento (y aquí el «auto-», a diferencia de en la «autogestión» anarquista, hace referencia a la propia persona: no tiene en general alcance ni vocación colectiva), gira en torno a la esfera individual. Los ritos cotidianos en comunidad de las religiones institucionalizadas se sitúan en el pasado, la salvación pasa a ser la superación y no es un camino convenido por quienes profesan la misma fe hacia una eternidad compartida junto a un dios o a unas deidades comunes.

El proceso es ahora adaptable y compuesto por diversas opciones que no se declaran incompatibles entre sí (por fortuna, se superan aquí las guerras de religión y los infiernos para los infieles). Pero, sobre todo, es en muchos casos un proceso personal, individual. Las almas o diferentes versiones trascendentes de los seres humanos se conectan entre sí en otras dimensiones para formar un todo armónico, pero para llegar a esa cota de perfección he de concentrarme en mi interior, porque mis problemas proceden de mi falta de convicción, desarrollo espiritual, fe en mis capacidades... No es el mundo, sus injusticias, desigualdades, privilegios, opresiones y violencias lo que me impide desarrollarme. Ni es una conexión tangible y colectiva entre las personas en este universo cercano y real, ni la solidaridad y la lucha por la justicia lo que me puede salvar.

Las consecuencias de esta deriva las recogen muy bien Mónica Cornejo y Maribel Blázquez:[152]

«Como ha señalado Eva Illouz (2010) en *La salvación del alma moderna*, "la cultura terapéutica de la autoayuda, la espiritualidad terapéutica contemporánea se ha constituido como el reservorio ideológico y de sentidos del capitalismo, penetrando con fluidez en las políticas empresariales, para las que la meditación (especialmente en la forma del *mindfulness*) resulta una propuesta eficaz (rentable) frente a los problemas de estrés y los síndromes de *burned out* de los trabajadores (en detrimento de las mejoras en las condiciones laborales)". En una dirección similar apunta Vanina Papalini (2013) al afirmar que "En términos de la acción social, de la movilización colectiva o de los reclamos sindicales, este tipo de discurso tiene un efecto desarticulador".

Los años 90 son un momento de consolidación de la retórica de la autoayuda y de generalización de una cultura terapéutica que resulta condición necesaria para un modelo sociopolítico neoprudencialista, que delega la obligación de autocontrolarse y autosostenerse en el propio sujeto. En su *Selling Spirituality: the silent takeover of religion,* Jeremy Carrete y Richard King (2005) nos muestran cómo el pensamiento *new age* encaja especialmente bien en los círculos empresariales porque es ecléctico y flexible, porque su énfasis sobre el desarrollo personal concuerda con el auge de las *soft skills* como el liderazgo, la intuición, la visión, etc. y además, la idea de la transformación personal (central en el

152 M. Cornejo Valle y M. Blázquez Rodríguez, «De la mortificación a la new age: genealogía y política de las espiritualidades terapéuticas contemporáneas. Nómadas», *Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 2016, y sus referencias: E. Illouz , *La salvación del alma moderna: terapia, emociones y la cultura de la autoayuda.* Katz, Madrid, 2010; V Papalini, «Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo (o de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común)» *Nueva Sociedad*, 2013 y J. R. Carrette, R. King, *Selling spirituality: The silent takeover of religion.* Routledge, Londres, 2005.

pensamiento *new age*) encaja también con las necesidades empresariales de adaptar la fuerza de trabajo a las demandas cambiantes del mercado. De ahí que estos autores lleguen a afirmar que "la espiritualidad se ha convertido en una Religión Genéticamente Modificada, el aditivo alimentario que hace el neoliberalismo más agradable al paladar".»

La idea de que «puedes hacer cualquier cosa si te lo propones», culpabiliza y somete a una angustia obscena, por innecesaria, a quien interioriza ese mensaje y ha de enfrentarse después a la realidad, al hecho de que el azar, la desgracia y el contexto personal, socioeconómico y político, interpretan un papel protagonista en la existencia. Porque entonces, si no has alcanzado las metas que perseguías o tu vida no es como la habías soñado, la culpa es tuya. Pero, además, ese mensaje constituye la base de una ideología y de un auténtico sistema económico y de dominación: es el elemento fundamental del «sueño americano», un mito que disecciona Noam Chomsky en su recomendable *Réquiem por el sueño americano,*[153] que se apoya en la prosperidad relativa que alcanzaron las familias y personas migrantes europeas que llegaron a los Estados Unidos de América en el siglo XIX, respecto a la situación de miseria y falta de libertad que vivían en sus países de origen, y que permitió por primera vez en la historia que muchas personas de extracción humilde llegaran a estratos socioeconómicos más elevados en una sociedad con tan poca seguridad y protección como la que dejaban atrás, aunque con más oportunidades.

Pero esas circunstancias coyunturales favorables desaparecieron hace un siglo. La movilidad social de la ciudadanía norteamericana es ahora muy baja, aún más que la de las sociedades europeas. La desigualdad es brutal. Un porcentaje desmesurado de los recursos económicos, sobre todo de los medios de producción, está concentrado en poquísimas manos. Pero para

153 N. Chomsky, *Réquiem por el sueño americano: los diez principios de la concentración de la riqueza y el poder,* Sexto Piso, Ciudad de México, 2017.

mantener vivo el mito, el sueño —que por cierto se exportó a gran parte del mundo— funciona un aparato de propaganda a todos los niveles. Las ideas *new age,* de crecimiento personal y autoconocimiento, legítimas y emancipadoras en su versión original, se alinearon muy pronto con esa necesidad del sistema y han ido adaptándose a los cambios. En este momento, con las transformaciones sociales asociadas a la era digital hiperglobalizada, los mecanismos que han aparecido son todavía más aterradores e incontrolables, y resultan especialmente relevantes aquí porque tienen que ver con la comunicación y las relaciones interpersonales. Como refleja Chomsky:[154]

> «Hay movilización y activismo, pero en direcciones muy autodestructivas. Tomando la forma de odio e ira desenfocados, de ataques de unos contra otros, sobre todo contra los más vulnerables. Actitudes realmente irracionales: gente que se moviliza en contra de sus propios intereses, *literalmente* en contra de sus propios intereses. Apoyando a figuras políticas cuyo objetivo es perjudicarles en la medida de lo posible. Estamos viendo esto justo enfrente de nosotros: miras la televisión e internet, lo ves todos los días. Eso es lo que pasa en casos como este. Es corrosivo para las relaciones sociales, pero esa es la cuestión. La cuestión es hacer que la gente se odie y se tema, que cuide solo de sí misma y que no haga nada por nadie más.»

Así, en el ámbito relacional, las implicaciones van probablemente en la misma línea. Poner el foco de la potencialidad y el desarrollo vital (y de la culpa cuando las expectativas no se cumplen) en el individuo, en uno mismo o en una misma, conduce a modelos de vinculación que cubren perfectamente las necesidades de adaptación de la oferta a la demanda, que no cuestionan las relaciones de poder sino las capacidades individuales, en definitiva, planteamientos en los que las personas que conectan y que se funden en una relación han de ser «auténticas», han de

154 Ibíd., p. 75.

«fluir». El problema es que las cosas siempre fluyen en el mismo sentido. Todo fluye de arriba abajo. Nada fluyó nunca al revés.

Del misticismo y el dogma a las brujas y la poesía

Pero el misticismo esotérico, individualista y globalizado de la *new age,* pese a haber triunfado sin duda en las sociedades occidentales, no es el único camino que el pensamiento humano ha abierto más allá del racionalismo. Unos personajes de los que se está haciendo recientemente una relectura emancipadora, asociativa y llena de fuerza son las brujas. Escribe Selin Yasar:[155]

> «Las brujas no necesitan un príncipe para rescatarlas; el poder de sus hechizos y su magia es suficiente. Y, cuando es necesario, también pueden confiar en sus hermanas. Muchas brujas deciden reunirse en cuevas, que son como una segunda familia, un círculo de confianza que crea no solo una magia poderosa sino también una comunidad fuerte. Otras deciden no unirse a un aquelarre, pero se reunirán con más brujas socialmente, participarán en foros o asistirán a talleres. A pesar de ser una religión misteriosa, la brujería da la bienvenida a todo el mundo, sin importar la raza, el género o la orientación sexual. El compromiso es lo único que se requiere.»

Centrado en las mujeres como colectivo sometido a la presión del patriarcado, este paradigma, a medio camino entre la travesura simbólica y la reivindicación radical, pretende contribuir a la superación de factores de opresión como los estereotipos físicos y de género, las exclusiones, la obligación de adaptarse a las expectativas, el aislamiento y la competencia entre iguales:

> «Mientras que una princesa suele nacer en el privilegio, una bruja pasa por diferentes desafíos y demuestra su valía para dar forma a su vida. (...) Lo que mejor define a una bruja es probablemente la determinación de seguir su propia volun-

155 S. Yasar, «The rise of the witch», *Medium*, 2018.

tad, un rasgo que puede convertirla en un objetivo porque desafía el *statu quo* y desencadena todas las inseguridades de algunos hombres. Las brujas fueron apedreadas; fueron colgadas; fueron procesadas; estaban en la marginalidad social. Por lo tanto, decir "soy una bruja" es decir, "tengo el valor de estar al límite".»[156]

Otros itinerarios intelectuales que pretenden ir más allá de lo estrictamente racional y observable son la metafísica y la poesía. Son formas poco populares, seguramente porque no manejan referentes simples y no son fáciles de expresar mediante mensajes cortos y autocontenidos. La idea de que la belleza del universo físico y de nuestro mundo de emociones compartidas reside en que podemos descubrirlos desde la humildad y la honestidad intelectual no es fácil de convertir en titulares de un artículo de magazine con cubiertas de papel cuché o en frases cautivadoras en una contraportada de libro de bolsillo con colores vivos.

Porque la estética, la inspiración poética, la búsqueda del ser, la exploración de la conciencia, la fascinación al observar y aspirar la esencia destilada de los sentimientos que nos unen, las emociones que nos estremecen y nos hacen amarnos... todo eso es el alma. La espiritualidad que yo entiendo es esa en la que el misticismo es poesía, donde lo divino procede de la inspiración y no de la revelación, donde el pensamiento se confunde con la pasión y la filosofía con el arte, donde no hay venta de parcelas en el paraíso ni pisos piloto de promociones con primeras calidades de karma y energías trascendentes.

Sin embargo, esa mirada más allá de lo empírico, que lo complementa y enriquece, se ha quedado en los márgenes de la modernidad. Reivindico desde aquí esas otras ventanas abiertas al infinito. Nada nos impide volar, pero volemos alto, ayudándonos mutuamente para descubrir el rumbo sur, en bandada o en desbandada, aleteando o planeando, pero no en formación ni en timorato vuelo rasante. Y no hace falta inventarlo todo,

156 Ibíd.

existe pensamiento trascendente más allá de la Biblia, el Tanaj, los Cánones Budistas, el Corán o los Vedas y más allá de Coelho, Osho, Jodorowsky, Bucay o Chopra.

El astrofísico y gran comunicador Carl Sagan escribió:[157]

«Uno de los grandes principios de la ciencia es "Desconfía de los argumentos que proceden de la autoridad". (Desde luego, los científicos, siendo primates y dados por tanto a las jerarquías de dominación, no siempre siguen este principio.) Demasiados argumentos de este tipo han resultado ser tremendamente erróneos. Las autoridades deben demostrar sus opiniones como todos los demás. Esta independencia de la ciencia, su reluctancia ocasional a aceptar la sabiduría convencional, la hace peligrosa para doctrinas menos autocríticas o con pretensiones de certidumbre. (...) "Espíritu" viene de la palabra latina "respirar". Lo que respiramos es aire, que es realmente materia, por sutil que sea. A pesar del uso en sentido contrario, la palabra "espiritual" no implica necesariamente que hablemos de algo distinto de la materia (incluyendo la materia de la que está hecho el cerebro) (...)

La ciencia no solo es compatible con la espiritualidad, sino que es una fuente de espiritualidad profunda. Cuando reconocemos nuestro lugar en una inmensidad de años luz y en el paso de las eras, cuando captamos la complicación, belleza y sutileza de la vida, la elevación de este sentimiento, la sensación combinada de regocijo y humildad, es sin duda espiritual. Así son nuestras emociones en presencia del gran arte, la música o la literatura, o ante los actos de altruismo y valentía ejemplar como los de Mohadma Gandhi o Martín Luther King, Jr. La idea de que la ciencia y la espiritualidad se excluyen mutuamente de algún modo presta un flaco servicio a ambas.»

157 C. Sagan, *El mundo y sus demonios: la ciencia como una luz en la oscuridad*, Planeta, Barcelona, 2000.

En la misma línea escribía el premio Nobel de física, de tan brillante genio como sorprendente biografía, Richard P. Feynman:[158]

«La misma emoción, el mismo respetuoso temor, el mismo misterio vuelve a aparecer una y otra vez cuando miramos algo con suficiente profundidad. Y con el mayor conocimiento llega un misterio más profundo y maravilloso, que nos incita a penetrar en él más hondamente todavía. Sin sentir jamás el temor de que la respuesta puede resultar decepcionante, con placer y confianza damos la vuelta a cada nueva piedra que nos encontramos, descubriendo lo inimaginadamente extraño, que conduce a más maravillosas cuestiones y misterios ¡sin duda, una gran aventura!

Es cierto que son pocas las personas fuera de la ciencia que experimentan este tipo particular de experiencia religiosa. Los poetas no escriben sobre ella; los pintores no tratan de plasmar esta cosa tan notable. No sé por qué. ¿Es que nadie se siente inspirado por nuestra imagen actual del universo? Este valor de la ciencia no ha sido cantado por los bardos: sobre este tema tenemos que conformarnos con escuchar no una canción o un poema, sino una conferencia vespertina.

Tal vez una de las razones de este silencio es que se tiene que saber leer la música. Por ejemplo, un artículo científico puede concluir que "El contenido de fósforo radiactivo del cerebro de la rata disminuye a la mitad en un periodo de dos semanas". ¿Qué significa esto? Significa que el fósforo que está en el cerebro de la rata y también en el mío, y en el tuyo, no es el mismo fósforo que estaba ahí hace dos semanas. Significa que los átomos que están en el cerebro están siendo reemplazados: los que antes estaban ahí se han ido. Así que, ¿qué es esta mente nuestra? ¿Qué son estos átomos

158 R. P. Feynman (1988), *¿Qué te importa lo que piensen los demás?*, Alianza, Madrid, 2016.

con conciencia? ¡Parte de lo que comimos la semana pasada! Y aun así recuerdo lo que estaba pasando por mi mente hace un año, una mente que hace mucho ha sido reemplazada.

Observamos que lo que yo llamo mi individualidad es solo un patrón o una danza, eso es lo que significa descubrir cuánto tiempo tardan los átomos del cerebro en ser reemplazados por otros átomos. Los átomos entran a mi cerebro, bailan una danza, y luego salen. Siempre hay átomos nuevos, pero siempre bailan la misma danza, recordando la danza de ayer.»

Shelley, el poeta romántico inglés expulsado de Oxford en 1811 por su obra *La necesidad del ateísmo* y conocido por escritos poéticos como *La máscara de la anarquía,* que no pudo ver publicado durante su vida y que contiene probablemente la primera expresión moderna de la idea de resistencia no violenta, escribió líneas como estas, en su *Himno a la belleza intelectual,* donde muestra que la fascinación no ha de trascender a lo humano para ser cautivadora y poética:

«Ninguna voz de un mundo más sublime ha jamás
Dado a un sabio o a un poeta estas respuestas:
Así los nombres de Demonios, Espíritus y Cielo
Quedan como testimonios de su vano intento:
Frágiles conjuros que, pronunciados, no ayudan a distinguir
De entre todo lo que oímos y todo lo que vemos,
Qué es lo dudoso, lo azaroso, o lo mutable.
Solo tu luz, cual niebla entre montañas,
O música que el viento vespertino
Arranca de algún tácito instrumento,
O cual claro de luna a medianoche,
Sosiega el sueño inquieto de esta vida.»

Finalmente, pocas miradas como la del gran Eduardo Galeano han colmado la poesía de espiritualidad y la espiritualidad de poesía, sin renunciar a unos reivindicativos pies pegados al suelo

y dispuestos a dar patadas. En su libro *Las palabras andantes*[159] se pueden encontrar muestras maravillosas de este pensamiento mágico libertario:

> «Era Navidad, y un señor suizo había regalado un reloj suizo a su hijo. El niño desarmó el reloj sobre su cama. Y estaba jugando con las agujas, el resorte, el cristal, la corona y demás engranajitos, cuando el padre lo descubrió y le propinó tremenda paliza. Hasta entonces, Nicole Rouan y su hermano habían sido enemigos. Desde esa Navidad, la primera Navidad que ella recuerda, los dos fueron por siempre amigos. Aquel día, Nicole supo que también ella sería castigada, a lo largo de sus años, porque en vez de preguntar la hora a los relojes del mundo, iba a preguntarles cómo son por dentro.»
>
> «La Iglesia dice: El cuerpo es una culpa. La ciencia dice: El cuerpo es una máquina. La publicidad dice: El cuerpo es un negocio. El cuerpo dice: Yo soy una fiesta.»

4.2 Identidades y sensibilidades

La identidad es un planteamiento que parece existir en todas las culturas, en su componente individual tanto como colectivo. Delimito quién soy mediante un nombre que me identifica y defino qué soy mediante un conjunto de herramientas y materias primas culturales que empleo para edificar ese personaje, esa ficción, esa construcción en la que me reconozco. La identidad, frente a otros elementos de la personalidad y de las relaciones sociales —como los roles, las tendencias, las orientaciones, las conductas o la expresión de nuestros pensamientos en forma de prácticas cotidianas— no se limita a definir interacciones o deseos, sino que establece un sentido, una identificación simbólica de qué soy, qué quiero ser y qué objetivo han de tener mis acciones.

159 Eduardo Galeano, *Las palabras andantes*, op. cit.

La identidad no es única, aunque puede existir una jerarquía entre las identidades por las que una persona o una colectividad se sienten representadas: por ejemplo, una identidad principal y otras secundarias. En concreto, de acuerdo al influyente sociólogo Manuel Castells:[160]

> «Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social.»

Los roles, en referencia a los lugares que ocupo en la sociedad y a las tareas que me asigno o se me asignan, son el resultado de la confrontación de mi voluntad, mis deseos, mis posibilidades y necesidades con el mundo real: son funcionales. No tienen por qué estar completamente asumidos, interiorizados e individualizados. Las identidades sí, porque otorgan una estructura al sentido, no a las funciones. Las identidades imponen una lectura de continuidad (que no constancia) temporal a lo largo de los años y una delimitación espacial porque están acotadas por lo que identifico como mi cuerpo.

160 M. Castells, *El Poder de la Identidad*, Alianza, Madrid, 2002, de la trilogía *La era de la información: economía, sociedad y cultura* (Castells es también autor de una vasta obra que conecta con este trabajo, ya que examina los procesos contemporáneos conducentes a «la sociedad red». Sus conclusiones indican que las estructuras verticales jerárquicas han sido preeminentes hasta ahora porque la estructura en red tenía condiciones materiales que superar. Estas condiciones han cambiado merced a la tecnología y esto ha llevado al surgimiento de nuevos movimientos libertarios horizontales en los que va tomando forma la emancipación de ciertos colectivos frente a instituciones y grandes corporaciones, la diversidad frente a la homogeneización, los derechos de las minorías, el bien común, el ecologismo, el feminismo, etc.).

Castells categoriza las identidades en términos de poder, citando —entre otras fuentes— a Foucault y Marcuse (a veces da la impresión de estar recorriendo la urdimbre de una telaraña que se ancla a viejos muros en unos pocos salientes que visitamos una y otra vez). Las tres categorías que define son:

› *Identidades legitimadoras:* Reflejan la interiorización de lo que vengo denominando normatividad hegemónica. Hacen suyo el sentido común, los valores que imponen las instituciones mediante la autoridad y dan forma a la sociedad civil. No incluyen, ni en la sensibilidad propia ni en la conciencia respecto al colectivo, una percepción relevante de ser objeto de dominación y, por tanto, no albergan propósitos de rebeldía o deseos de transformaciones profundas, radicales, de raíz.
› *Identidades de resistencia:* Revelan el discernimiento de sufrir una dominación por parte del poder hegemónico y expresan la asimilación de la disidencia. Suponen la construcción de búnkeres y atrincheramientos en sus manifestaciones individuales y colectivas para evitar la marginación, la eliminación o la reconversión forzada. Son el primer paso de la toma de conciencia a la hora de articular un movimiento que pueda llevar a la visibilidad, a la normalización y a la transformación de la sociedad y sus instituciones.
› *Identidades proyecto:* Muestran un paso más allá de la resistencia, cuando el constructo identitario pasa de la trinchera al destacamento de vanguardia. Conducen a la acción porque incluyen en su sentido y su visión la transformación social y tienen como meta la redefinición de su posición en ese nuevo orden para liberarse de vectores de dominación y desafiar los privilegios que otras posiciones detentan a su costa. Convierten los sujetos oprimidos en sujetos políticos.

Lógicamente, mi intención es explorar las articulaciones identitarias de resistencia y de proyecto más relacionadas con la construcción de los vínculos. Cualquier sentimiento de autoasignación o de pertenencia social está de alguna manera conectado con la forma en que nos relacionamos, pero intentaré centrarme en los

aspectos que enlazan más directamente estos sentimientos con el mundo de los vínculos personales, su influencia y su alcance.

Identidades políticas

Las luchas, las políticas y las prácticas cotidianas relacionadas con la identidad se encuentran en un continuo y frágil equilibrio frente a la constatación de la interseccionalidad de los vectores de poder y dominación: la existencia de múltiples ejes de opresión que presentan interacciones muy complejas entre ellos. El reconocimiento y la conciencia identitaria son un ingrediente esencial en la reivindicación y el activismo contra una forma de opresión concreta, pero pueden convertirse en factores de división y conflicto entre los colectivos oprimidos.

Charles Taylor, una de las voces clave en la filosofía política contemporánea, propone:[161]

> «(...) "compartir el espacio de la identidad como alternativa a la exclusión democrática" esto significa negociar una identidad aceptable, o aún comprometida políticamente, entre las diferentes identidades personales o de grupo que se desean o tienen que vivir». El término "negociar" tiene aquí un significado especial: no se trata meramente de una negociación procedimental por la cual las personas logran un compromiso imparcial. Negociar se refiere a la fusión de horizontes, un proceso de expansión y ensanche de las concepciones de participantes que estén dispuestos a abrirse a una plena relación con el otro.»

Esto, desde luego, no es una crítica a los procesos radicales enfocados a confrontar la opresión machista, homófoba, racista, capitalista o cualquier otra, ni ha de conducir a la desactivación de los sujetos políticos que los encarnan. Se trata más bien de problematizar lo identitario en la línea en que la teoría *queer* alerta sobre los peligros de los esencialismos, el binarismo de

161 R. Cristi y J.R. Tranjan, «Charles Taylor y la democracia republicana», *Revista de ciencia política*, Santiago, 2010.

género, etc. En su propuesta acerca de la democracia radical, Chantal Mouffe es más clara y explícita todavía:[162]

> «Si la tarea de la democracia radical es en verdad la de profundizar la revolución democrática y conectar las distintas luchas democráticas, esa tarea requiere la creación de nuevas posiciones subjetivas que permitan la articulación común de, por ejemplo, antirracismo, antisexismo y anticapitalismo. (...) Para que la defensa de los intereses de los trabajadores no se persiga a expensas de los derechos de las mujeres, los inmigrantes o los consumidores, es necesario establecer una equivalencia entre estas luchas diferentes. Solo en estas circunstancias las luchas contra el poder se convierten de verdad en luchas democráticas.»

Pero en esta rueda de análisis recientes en el ámbito de la filosofía política no se ha incardinado en ningún momento la idea de que el anarquismo es una de las identidades políticas que menos vínculos inherentes tiene con categorías como la clase, la raza, el género o el origen. En este caso, como dice Laura Portwood-Stacer,[163] se demuestra que no es necesaria la asunción de una de esas identidades como factor movilizador. El anarquismo sería una identidad des-esencializada, ya que tiene que ver con la interpretación y el sentido que se le da a la realidad, y con los deseos de cambiarla, más que con una identificación, un origen o una experiencia personal compartida. Son las apreciaciones las que coinciden al percibirse a través de una lente común y dan lugar a un posicionamiento puramente político. Y esa es una de las razones por las que un movimiento como la anarquía relacional, que implica elevar las prácticas cotidianas a una forma de expresión política, surge especialmente en los espacios afines al anarquismo y da lugar a la formación de identidades y sujetos

162 Chantal Mouffe, *El retorno de lo político, comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999.

163 L. Portwood-Stacer, *Lifestyle Politics and Radical Activism*, op. cit.

políticos tan particulares. Estas prácticas y esta identidad ofrecen un sentido de acción política único en tiempos en los que las posibilidades de cambiar las cosas parecen muy escasas. Según Stacer, ya las teóricas de la performatividad como Judith Butler plantearon que todos los tipos de identidad se apoyan en lo realizativo, pero la identidad política anarquista es un ejemplo especialmente ostensible.

Anarquía Relacional: de la identidad a la sensibilidad

Más allá del análisis de las tendencias identitarias[164] que suscita una propuesta como la de la anarquía relacional en su dimensión política, es interesante examinar a un nivel más cercano a la cotidianidad cómo funciona esa identidad en el ámbito relacional. Por un lado, cuál es el sentido de identificarse ante otras personas como anarquista relacional y hasta qué punto esto conlleva una oposición a otras identidades como «persona normal» (en el sentido de «normativa»), «persona en pareja» (o comprometida, o casada, o en una relación), «persona soltera» (vocacionalmente o buscando pareja, o incluso en ese peculiar estado que he escuchado tantas veces con infinita perplejidad de «eso no se busca, eso se encuentra»), etc.

La primera cuestión que se podría plantear, precisamente en la línea del punto anterior, es que la mayoría de las identidades en nuestras sociedades tienen mucho que ver con el poder. Expresar mi identidad nacional me coloca en una posición de poder superior frente a los extranjeros (sobre todo si son pobres porque, en un mundo capitalista, el distintivo identitario que proporciona la riqueza o la apariencia de riqueza es prevalente sobre absolutamente todo lo demás). Mostrar mi identidad racial, de género, familiar (mi apellido), profesional o religiosa

164 Dado que la vocación de este libro no es académica, uso el concepto de identidad en un sentido amplio, fundamentalmente centrado en la caracterización que aparece en el planteamiento de este apartado, pero con un margen para poder integrar en parte ideas, conductas, prácticas y roles que complementan el sentido identitario.

me puede situar en el lugar que me interesa en cada momento, cuando es una expresión de poder.

En ese sentido, el tótem identitario de la anarquía relacional (o de la no-normatividad, no-monogamia y otras) se utiliza partiendo de lugares muy diferentes, casi contrapuestos. Desde la identidad masculina tradicional se puede enarbolar a veces como casposa bandera de aviso a navegantes con el sentido de «chica, conmigo ya sabes a qué te atienes». Son necesarias una alerta específica constante, información, trabajo de deconstrucción y poner todos los medios para evitar esta circunstancia. Por otro lado, en los procesos de empoderamiento desde una identidad de mujer y feminista, por ejemplo, puede ser útil (en este caso, a través de unas conductas de emancipación que deben ser valoradas y apoyadas desde todos los ámbitos) para establecer límites, construir redes y plantear una auténtica liberación, amplia e inespecífica, en términos políticos, solidarios y colectivos. Pero, en general, mi propuesta sería derivar cualquier tentación identitaria en el contexto de la anarquía relacional desde la identidad a la sensibilidad. Es decir que, más que identificarme con una categoría, prefiero que los planteamientos de la anarquía relacional me lleven a unas prácticas en las que se manifieste coherente y constantemente el máximo nivel de sensibilidad en torno a sus aspectos básicos. Unas prácticas sensibles a cualquier forma de autoridad, dominio u opresión, cuidadosas en evitar los privilegios normativos y que expresen la máxima consideración con las necesidades, deseos y límites de cada persona para construir espacios o redes de autogestión colectiva. Una delicadeza que nos permita escapar sin angustia ni presión del sometimiento a las normas dominantes y a las estructuras de poder que estas acarrean.

Impugnación de las identidades normativas

Y, en cuanto a la contestación frente a las identidades normativas, que es la otra característica de la anarquía relacional en este ámbito, en capítulos anteriores comentaba cuáles son los razonamientos que llevan a cuestionar las etiquetas prescriptivas, las dicotomías pareja / amistad, el alosexismo, etc., desde los principios de no autoridad, no normatividad y autogestión. En ese sentido, la misma propuesta podría servir: transitar de la identidad a la sensibilidad. Las categorías predefinidas heredan grandes mochilas cargadas de normas, estructura, derechos, obligaciones y expectativas, pero no deben combatirse o atacarse a costa de las personas más débiles o con más necesidades. Renunciar a esas identidades, sí, pero sin llevarse por delante a nadie. Sustituirlas por sensibilidades que antepongan la consideración frente a la deconstrucción, porque este último es un trabajo que ha de hacerse colectivamente y al ritmo de quien va más despacio.

Se podrían entender las categorías normativas como territorios demarcados mediante límites: fronteras. Estas fronteras defienden certidumbres, marcos de seguridad percibida que desde la anarquía relacional se propone eliminar. Pero, como analogía, no sería justo que, al embarcarnos en el proyecto internacionalista y humanista de acabar con las fronteras, dejáramos de lado todos los problemas y dramas relacionados con ellas. El objetivo y la convicción de que la humanidad es un solo pueblo sin barreras y confines entre las naciones no puede conllevar que neguemos su condición a las personas migrantes pobres o refugiadas, o que olvidemos la lucha por visibilizar su tragedia y reconocer sus derechos como seres humanos. Sin duda, aboliremos las fronteras mañana o la semana que viene, pero no abandonemos mientras tanto a quienes hoy son sus víctimas. Así, conseguiremos que las etiquetas normativas pierdan su carácter restrictivo y autoritario, pero mientras tanto es importante reconocer, reconocernos y empatizar con las personas que se encuentran más vulnerables o que pasan por malos momentos. Cuando alguien se encuentra en esa situación, seguramente necesita confirmación, refuerzo y un poco de estructura simbólica que le sirva de ancla o de baliza para mantener cierta estabilidad.

Adoptar la sensibilidad como criterio permite positivizar la lucha y el trabajo colectivo. Ofrece la capacidad de convertir las exigencias en complicidades. Como primer paso, puedo cambiar las palabras. Eso me ayudará a pensar de otra forma.

Además, usar categorías nuevas puede provocar incomodidad y con ello visibilizar y acabar contribuyendo a la normalización cuando quien escucha se habitúa a ese lenguaje. También puede generar curiosidad y preguntas. Responderlas de una forma didáctica y respetuosa visibilizará más todavía que yo me relaciono de otra manera.

La identidad personal no es únicamente una noción descriptiva que sirve para dar sentido a mis acciones y para expresar rasgos o características que me representan. Es un conjunto de dinámicas, de autopercepciones, de construcción de un modelo del mundo, de sentido para mi entorno y mi individualidad en tanto parte de ese universo, como ente transformable y como ente transformador. Decía Galeano:[165]

> «Al fin y al cabo, somos lo que hacemos para cambiar lo que somos. La identidad no es una pieza de museo, quietecita en la vitrina, sino la siempre asombrosa síntesis de las contradicciones nuestras de cada día. En esa fe, fugitiva, creo. Me resulta la única fe digna de confianza, por lo mucho que se parece al bicho humano, jodido pero sagrado, y a la loca aventura de vivir en el mundo.»

Socialmente, normativamente, la identidad personal sirve para proveerme de una ficción de esencialidad. Esa ficción me hace creer que me comporto así porque soy así, que siento así porque soy así, que pienso así porque soy así y, en definitiva, que soy así porque así soy. Pero en realidad, probablemente, me comporto así porque me enseñaron a comportarme así, siento así porque aprendí a sentir así y pienso así porque me instruyeron para pensar así. Y así soy porque así me ha construido la cultura, o porque así se ha adaptado mi organismo, mi mente, mi ser consciente e inconsciente, al entorno en el que he crecido.

Entonces, ¿es esta mi forma «natural» de comportarme, sentir y pensar? Podría decirse que sí, ya que el desarrollo

165 Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid, 1993.

natural de cualquier organismo vivo se basa, ya lo he mencionado antes, en adaptarse al entorno que encuentra al nacer. Pero ¿cómo sería yo si hubiera tenido que adaptarme a otro entorno? Sin duda diferente. Muy diferente si el escenario hubiera sido muy distinto.

Por tanto, el «soy así», el «soy como soy», es una ficción si me planteo el ser como algo esencial, independiente de la cultura, las circunstancias, los estímulos y el azar. Además, por desgracia, la realidad únicamente confirma una hipótesis, es decir, que no podemos saber cómo seríamos en otra función teatral de la vida. Nadie se desarrolla en un entorno indiferente. No hay un medio «normal» que sirva de referencia neutra. No existe tal cosa.

He de admitir, pues, que desde que nací he estado adaptando mi personaje a un guion y que, tan concentrado he estado en mi papel, que he olvidado que estoy interpretando. Asumiendo eso, lo primero que me interesa es examinar el texto con mirada crítica, decidir si estoy de acuerdo con mi personaje y, si no, qué cosas quiero cambiar. Alterando mi parte del guion estoy construyendo una nueva identidad, seguramente igual de ficticia que la anterior, pero más consciente, menos automatizada. Puede ser una identidad de resistencia que encauce una sensibilidad colectiva radical. Por ejemplo, el binarismo de género funciona como diferenciación de los papeles en dos grupos: los actores y las actrices, cada grupo con sus rasgos. Los rasgos básicos que estructuran el guion de los personajes de género femenino son la necesidad del amor para ser felices, la obligación de capitalizar su belleza y custodiar la virtud, la abnegación y la contención: sobreactuar o salirse del papel tiene un coste. Los rasgos de los personajes masculinos constituyen el protagonismo activo, representan lo universal, todo lo que hay más allá de lo femenino, definen lo humano en su conjunto y proporcionan toda la riqueza necesaria al texto porque innovar, para ellos, tiene recompensa. Los personajes también tienen papeles diferentes en función de su edad: deben madurar, sentar la cabeza, trabajar, tener descendencia y —en su momento— retirarse tras las

bambalinas para las escenas más subidas de tono. Los personajes secundarios, por mucho entusiasmo que aporten, rara vez acaban siendo los más aplaudidos. Y, en general, los que no se adaptan a la obra, al escenario o a la sensibilidad mayoritaria del público, solo recibirán atención si han sido colocados desde el principio en escenas importantes.

Recuperando la idea inicial de que soy lo que hago para cambiar lo que soy, de que puedo cambiar mi papel, sobre todo si me doy cuenta de que es el texto de un personaje y no una esencia necesaria e inevitable, ¿qué características tienen los posibles tránsitos a esa identidad de resistencia o proyecto? Quizás tendría que cambiar de forma crítica mi visión del personaje y después valorar la opción de visibilizar ese cambio para que se perciba también desde fuera. Para lo primero, me conviene tener claras las objeciones a mi rol actual y los objetivos de la transformación que me propongo. Por ejemplo, quiero impugnar mi identidad de género, mi forma de relacionarme y mi manera de consumir. Tengo razones para todo ello y el convencimiento de que deseo dedicar un esfuerzo a hacerlo. Si me interesa la visibilización, tendré que encontrar la fuerza y el ánimo suficiente como para expresarlo y exteriorizarlo, haciéndolo visible a mi entorno o a una parte de él, al menos.

La alternativa más cómoda, por supuesto, también existe, y la actitud puede ser la aceptación, el sometimiento: asumir el papel que se me ha asignado. Por un lado, es la opción más sencilla, ya que no hará falta luchar contra mis propias inercias y las de mi contexto social. Pero, por otro, si realmente no me siento representada o representado por mi propio personaje, la resignación tampoco es una vía grata a largo plazo.

En cuanto al grado de definición de los matices, las identidades no hegemónicas tienden a buscar una precisión que no se exige a los roles tradicionales. Demandan a veces mucha introspección, dar vueltas a las sensaciones que se presentan y que pueden ir cambiando. Eso a veces sorprende a quienes viven en la comodidad de lo hegemónico y esa extrañeza lleva en ocasiones al escepticismo e incluso a la burla (otra forma de abuso que podría entenderse en algunos casos como una meta-violencia). Las identidades legitimadoras no requieren enfrentarse a estructuras de poder consolidadas, a colectivos privilegiados y a violencias estructurales. El pensamiento neoliberal se basa en asumir que todas las personas partimos de la misma base, es decir, niega las diferencias de oportunidades, de posición a la hora de acceder a los recursos y a los medios de desarrollo personal, cultural, consumo, producción, de sujeción a estructuras de control y sometimiento, etc. Es un pensamiento ciego a la desigualdad que, por cierto, se complementa perfectamente con la idea de que el amor es igualmente ciego: ciego a la posición, origen e identidad, ciego e indiferente a las opresiones.

Enumero a continuación una lista de estructuras de dominación e identidades de resistencia que tienen que ver con las relaciones no normativas, flexibilizando la noción de identidad para extenderla a tendencias, orientaciones y expresiones que se enmarcan en la subalternidad y en la disidencia, e incluyendo una pormenorización de las circunstancias y configuraciones que las determinan. Identidades que pueden conducir a sensibilidades insurrectas, revolucionarias y transformadoras. Es un cuadro que ayuda a entender y a visualizar la gran cantidad de dimensiones en las que el contexto cultural divide, enfrenta y facilita la opresión entre las personas. Merece la pena detenerse a revisarlo e interiorizar cuántos de estos ejes nos atraviesan y en qué punto estamos en cada uno de ellos, si en el del privilegio o en el del sometimiento.[166]

166 He optado por el sufijo «-antagonista» en lugar de «-fobia» en concordancia con las denominaciones hacia las que se está tendiendo en los espacios de activismo. El motivo es que «fobia» remite a una aversión patológica y no a un prejuicio moral o político, que es a lo que me refiero en estos casos, evitando así culpabilizar a las personas que sufren verdaderas fobias a algún estímulo.

Estructura de poder
Identidad hegemónica
~Identidades de resistencia/proyecto
≈ Violencias estructurales

Patriarcado
Hombre
~Mujer, feminista
≈ Misoginia y machismo (violencias machistas)

Heterosexismo
Heterosexual
~Homosexual, bisexual, pansexual, asexual, etc.
≈ Homoantagonismo, lesboantagonismo, LGTBIQ+ antagonismo

Monosexismo
Monosexual (heterosexual u homosexual)
~Plurisexual (bisexual o pansexual)
≈ Biantagonismo y panantagonismo

Cisnormatividad
Cisgénero
~Transgénero
≈ Cissexismo, transantagonismo, transmisoginia y plumantagonismo

Binarismo de género
Masculina y femenina
~No binaria, queer
≈ Enebeantagonismo

Sexonormatividad
Alosexual
~Asexual, gris-asexual, demisexual
≈ Alosexismo

Puritanismo sexual
Normosexual
~Promiscua, practicante de BDSM, activista sex-positive, trabajadora sexual
≈ Morales religiosas, avergonzamiento sexual, prejuicios patriarcales hacia la promiscuidad en las mujeres, estigma sobre los trabajos sexuales, amenaza abolicionista, putoantagonismo, pornoantagonismo, BDSM-antagonismo, negatividad sexual

Amatonormatividad
Alorromántica
~Arromántica, gris-arromántica, demirromántica
≈ Arromicia

Monogamia
Monógama, monógama en serie, infiel clandestina
~No monógamas (parejas abiertas, swingers, poliamor, amores en red, poligamias, etc.)
≈ Poliantagonismo.

Normatividad corporal y neuronormatividad
Personas corporalmente normativas y personas neurotípicas
~Personas con cuerpos diversos y personas neurodivergentes
≈ Gordoantagonismo, dismorfantagonismo, aversión a las personas neurodivergentes

Estado
Ciudadanía ejemplar nacional
~Migrante, antisistema, víctima de marginalizaciones (racismo, xenoantagonismo, elitismo cultural, económico, etc.), librepensadora, anarquista
≈ Legislaciones de extranjería, incumplimiento de la Declaración Universal de los Derechos humanos y de los mandatos constitucionales y legales de carácter social, monopolio estatal de la autoridad y la violencia, represión, legislaciones contra las libertades y los derechos civiles, adoctrinamiento patriótico

INSTITUCIONES RELIGIOSAS

Creyente

∼Atea, agnóstica

≀ Monopolio de la espiritualidad, moral dogmática y represiva, adoctrinamiento religioso, antilaicismo

COLONIALISMO CULTURAL Y LINGÜÍSTICO

Persona educada en la cultura y lengua dominante

∼Hablantes de lenguas minorizadas y practicantes de culturas subyugadas

≀ Infravaloración de la cultura y denigración de la lengua propia, erradicación de los rasgos culturales de un pueblo, uniformización cultural, estigmatización de lo que no es acorde a la moral de la cultura dominante, marginación de las personas socializadas en contextos de sometimiento colonial

CAPITALISMO NEOLIBERAL

Capitalista, persona propietaria de capital o medios de producción

∼Obrera, proletaria, pobre, subalterna

≀ Explotación, capacitismo, abandono socio-económico

Cualquier combinación de estas propuestas asociadas a identidades y prácticas de resistencia o proyecto da lugar a una configuración compatible con el pensamiento no normativo que define la anarquía relacional. Hay un ejemplo de cómo las fuerzas sociales y políticas más reaccionarias, es decir, más proclives a mantener como forzosa e ineludible la aceptación de la normatividad mediante patrones autoritarios, identifican algunas de estas identidades como amenazas directas. Un partido de ultraderecha que se ha incorporado recientemente a las instituciones en España utilizó en la campaña electoral de abril de 2019 un elemento gráfico tomado de la iconografía de la obra de J.R.R. Tolkien en el que su héroe *Aragorn* representaba a la España que defiende ese partido, con la bandera y su logo en la espalda, enfrentándose a quienes consideraba sus enemigos. Entre otros (medios de comunicación, símbolos políticos y otras banderas donde en la imagen original había un ejército de orcos), encontramos dos de las principales categorías y representaciones del conjunto de identidades que aparecen en la lista anterior, el colectivo LGTBIQ+ y los activismos de carácter feminista, flanqueando el símbolo del anarquismo.

Es decir, que la caverna reaccionaria identifica, efectivamente, las principales identidades de resistencia y proyecto como oponentes políticos y los vincula de alguna manera con un imaginario anarquista. Lo más curioso de esta anécdota es la rápida reacción colectiva que se suscitó espontáneamente un proceso de reapropiación del símbolo usado para representar el «fantasma LGTBIQ+».

Describía de esta forma el fenómeno de la apropiación la historiadora de la lengua Lola Pons:[167]

> «La clave es la fuerza ilocutiva. Los insultos son elementos que se codifican como ofensivos por cuestiones culturales. O sea, nada en una palabra la hace insultante de por sí, la hacemos nosotros. Cuando un colectivo se apropia de un insulto como rasgo propio destruye toda la fuerza ilocutiva de la palabra»

En poco tiempo, el pequeño fantasma multicolor recibió un nombre (*Gaysper,* como mezcla de gay y Casper, el fantasma televisivo y cinematográfico, aunque también hubo quien lo llamó *Fantrasmarikabibollo,* como versión más inclusiva), se hizo protagonista de multitud de «memes» gráficos, pequeñas mascotas hechas de crochet ¡y hasta acabó siendo entrevistado en programas de televisión![168]

En definitiva, los rasgos que definen el sentido identitario son muy variados, algunos de ellos configuran comunidades de

---

167 Citada en M.L. Peinado, «Yayoflautas, maricas y ahora manada», *Verne, El País,* 24/06/2018.

168 En el programa del 30/04/2019 de *Late Motiv,* de la cadena *Movistar+,* presentado por Andreu Buenafuente.

resistencia y activismo, y la anarquía relacional puede funcionar para algunas personas como un sentido en sí o conectar con una combinación de identidades vertebradas por la crítica a la normatividad hegemónica, a las estructuras de poder y a las violencias que estas engendran. Siempre con la vocación de crear redes de afecto y cuidado autogestionadas y sin mecanismos coactivos, redes en las que haya un equilibrio entre el imperativo de apoyo mutuo y el principio de soberanía personal, sin la renuncia a ninguno de los dos.

Como dice Stevphen Shukaitis en *Anarchism and Sexuality*:[169]

> «Seguramente el camino para crear un mundo mejor, más alegre, más libre y más amoroso no se basa en una lucha constante que deja a la persona exhausta y machacada. Se trata de crear comunidades de resistencia que proporcionen apoyo y fuerza, una densidad de relaciones y afectos, a través de todos los aspectos de nuestras vidas, para que podamos continuar y apoyarnos mutuamente en nuestro trabajo en lugar de tener que retirarnos de lo que nos gusta hacer para mantener la capacidad de hacer esas mismas cosas. Se trata de crear una cultura sostenible de resistencia, un florecimiento de lo que yo llamo resistencia afectiva, es decir, una base sostenible para una organización política constante y continua, una meseta de intensidades vibrantes, basada en la premisa de negarse a separar las cuestiones de la eficacia de cualquier táctica, idea o campaña, de la afectividad.»

4.3 Libertad, derechos, potestad y acuerdos

Las ideas abstractas de libertad y de derechos individuales, como todos los conceptos morales que están ampliamente aceptados, parecen algo natural que podríamos encontrar escrito en las

169 S. Shukaitis, *Nobody knows what an insurgent body can do*, en Jamie Heckert y Richard Cleminson, *Anarchism and Sexuality*, op. cit.

nubes cualquier mañana sin sorprendernos. Pero, por supuesto, no son nociones directamente basadas en la experiencia y la empatía, como por ejemplo la preocupación por evitar el dolor de otra persona o la aflicción al perder a alguien cercano y querido. Son conceptos más complejos, difíciles de concebir intuitivamente o considerar en una reflexión rápida. Requieren un marco conceptual que los contextualice.

El marco atomista de Taylor[170] sirve de soporte ontológico para la concepción neoliberal de los derechos como algo por encima del contexto social. En ese marco, la pertenencia a una sociedad, el apoyo mutuo y la solidaridad son elementos secundarios. Los derechos (a menudo suplantando lo que realmente son privilegios) corresponden al individuo como tal y considerarlos condicionados al bien común se plantea como un peligro para la libertad.

En un sentido opuesto, Herbert Marcuse, en la década de los 60 del siglo pasado, hace un análisis de las sociedades tecnológicas y de consumo en el que estudia entre otras cosas las necesidades creadas en su seno para fabricar la identidad individual de poder y para establecer una posición social —no para satisfacer verdaderas carencias o aspiraciones— y también examina la dificultad de llevar a cabo cambios profundos dentro del sistema o mediante una revolución clásica, proponiendo que la única vía sería un despertar de la solidaridad como «necesidad biológica». Su influyente obra[171] contiene una amplia y potente crítica a los mecanismos de control, dominio y explotación en las sociedades contemporáneas. En ese sentido, plantea que las auténticas libertades y derechos solo pueden darse en un sistema que asegure la satisfacción de las necesidades reales de todos los miembros de la sociedad. Sobre esta base se deberían interpretar los derechos de las personas y la libertad individual.

170 C. Taylor, «Atomism», *en Philosophical Papers*, v.2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

171 H. Marcuse (1955), *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 2010 y, en este caso, sobre todo, *El hombre unidimensional*, Austral, Barcelona, 2016 (1964).

La visión anarquista social, de cuyos principios bebe la anarquía relacional, obviamente adopta este segundo escenario de interpretación y por ello no enarbola la bandera de la libertad individualista sino de la autogestión colectiva en un contexto de soberanía personal combinada con el compromiso de ayuda mutua, de libre asociación, pero de rechazo a la coacción y a la autoridad (no se impugna el orden ni la responsabilidad personal). En definitiva, se trata de dar valor a la idea de autodeterminación individual supeditada a la libertad colectiva y esto exige concluyentemente que no se den gradientes de dominación dentro de una red de vínculos del tamaño que sea: uno, en configuraciones monógamas, o más de uno, en general, y en cualquier caso de apoyo, cuidado y compromiso responsable.

Los compromisos y la responsabilidad —está claro— no son la parte divertida de las relaciones, como no lo son en otros ámbitos de la vida. Por ello, la libertad individualista es un elemento atractivo. La palabra «libertad» suena bien, es un concepto seductor con el que identificarme y una excusa perfecta para librarme de una parte incómoda y tediosa —aunque no todo el mundo la juzgue así— de la comunicación de mis deseos, mis necesidades, mis límites. Y, sobre todo, de la escucha de todo esto por parte de las demás personas y de la búsqueda de una regulación autoasignada y autoadministrada por el conjunto de quienes —en esa red— tienen actividad relacional, interés, presencia, disfrutan, sufren consecuencias, etc. En definitiva, es una excusa perfecta para justificar el egoísmo y la mezquindad en muchas de sus manifestaciones.

Mi impresión es que, tanto en contextos sociales inespecíficos como en aquellos en los que se experimentan modelos alternativos de relación —sobre todo cuando las interacciones son mayoritariamente heterosexuales— hay en general un fuerte sesgo de género en este fenómeno. La aversión a la comunicación, a los compromisos, a la solidaridad y al trabajo emocional son más evidentes en las personas que se identifican como hombres. De hecho, a los hombres nos enseñan a negociar con éxito, a buscar acuerdos favorables, a intercambiar para ganar. Las

mujeres, sin embargo, reciben desde todos los ámbitos sociales y culturales la instrucción de agradar, ceder, buscar la concordia y la armonía. La construcción de sentido de las identidades masculina y femenina —y sus roles más comunes— dan lugar a estas orientaciones de las conductas que, evidentemente, suponen en general una desventaja de partida para ellas en cualquier dinámica que implique negociación y transacción.

Compromisos frente a transacciones y contratos

He planteado la idea del compromiso voluntario, consciente y responsable como elemento regulador del efecto de amplificación que las nociones abstractas de derechos y libertad, entendidas desde el individualismo liberal, producen en las situaciones de poder y desigualdad. Pero el compromiso es, a su vez, un concepto que solo cabe en el pensamiento anarquista si es estrictamente voluntario y no coercitivo. En la práctica, dentro de cada vínculo o red de vínculos pueden desarrollarse diferentes relaciones de poder y por tanto el juego de encontrar los compromisos y mecanismos de consideración mutua o colectiva no es fácil de especificar y describir. Intuitivamente, tendría que estar presidido por el compañerismo, la equidad, la renuncia a posiciones de autoridad, a chantajes y a victimismos.

Las situaciones que se dan son tan variadas que no es posible establecer claramente qué articulaciones de los compromisos encajarían en una visión anarquista relacional y cuáles no. Pero sí podemos acotarlos, al menos, con paralelismos que ayuden a comparar. Uno de estos ejemplos aparece constantemente en la actividad de personas y sociedades en la vida cotidiana en forma de negociación de acuerdos, estipulación de condiciones y firma de contratos. Un convenio o un contrato es una herramienta que fija las posibles acciones futuras de quienes lo suscriben. Explícitamente o de forma implícita, acudiendo a las leyes que regulan la contratación, han de quedar establecidas las obligaciones y las sanciones o contrapartidas que irían asociadas a una hipotética ruptura o violación del acuerdo. Es el uso de la fuerza que monopoliza el Estado

la que garantiza, mediante la coacción legal, que estos castigos sean una amenaza efectiva.

Las leyes definen que los contratos, para ser válidos, han de ser suscritos libremente y sin presiones, pero nadie es tan ingenuo como para ignorar que las posiciones a la hora de negociar un contrato —dentro de la estricta legalidad— no son siempre equilibradas. Quien tiene la necesidad de vender, por cualquier motivo, está supeditado a una presión que debilita su capacidad negociadora y concede ventaja a la otra parte. Quien tiene menos conocimientos, experiencia, contactos, respaldo financiero, margen temporal, acceso a la información u otros beneficios competitivos, tendrá más difícil alcanzar un buen trato.

Este escenario, desde luego, no evoca en absoluto la imagen de una red de ayuda mutua, solidaridad o bien común. Por eso entiendo que el compromiso responsable que tiene sentido plantear en el marco de la anarquía relacional presenta una serie de importantes diferencias respecto a un acuerdo, pacto, consenso o contrato, como queramos llamarlo.

La primera diferencia es que, en un acuerdo contractual, cada parte aporta o cede algo sobre lo que tiene propiedad o potestad. Yo puedo suscribir un contrato de alquiler residencial porque espero tener la propiedad del dinero que pagaré cada mes y la potestad de usarlo para eso. La parte arrendadora tiene la propiedad o el usufructo de una vivienda y la capacidad o potestad de cedérmela para que yo viva allí. Un compromiso responsable, sin embargo, no es un intercambio sino el reconocimiento, expresión y celebración (porque creo que debería de vivirse con un mínimo de entusiasmo) de un propósito voluntario y adaptable pero fiable y firme. Sería, de nuevo, ingenuo decir que no se desea nada a cambio. Siempre hay expectativas de reciprocidad y seguramente es comprensible que las haya, pero no exigencias. Y, sobre todo, no se cede soberanía personal propia a cambio de soberanía personal de otra u otras personas.

Una segunda diferencia importante es que, como he dicho, los contratos implican sanciones en caso de incumplimiento. Sanciones que están escritas en el mismo documento o que

provienen de la legislación aplicable. En el ámbito relacional, los malentendidos, la ruptura de compromisos o expectativas, las sensaciones de injusticia o abuso, o la desconfianza, no tiene sentido abordarlas desde la sanción o el castigo (aunque estas son prácticas frecuentes en las relaciones normativas). Es, de nuevo, la comunicación y la búsqueda de un consenso interactivo, que evolucione de acuerdo a los deseos y los límites de todas las personas implicadas, el único camino razonable.

El modelo basado en el acuerdo, el intercambio y la transacción, a menudo desemboca en sensaciones de culpa y en demostraciones de victimismo. La culpabilización y la represalia solo hacen que afirmar las posiciones de insolidaridad, defensa de lo que se considera propio, chantaje y confrontación. A veces estas posiciones de autoridad se intentan disfrazar de tolerancia condicionada en un estilo pasivo-agresivo: «puedes hacer lo que quieras, pero entonces no volverás a verme» (es decir, si lo haces recibirás el mayor castigo); o se revisten de dignidad: «si lo haces, es porque no me valoras» (porque estamos intercambiando sometimiento por algo que tiene un valor); o directamente de amenaza: «tú verás lo que haces» (no te digo qué castigo será, pero ten por seguro que lo habrá)...

Los compromisos en el ámbito de la anarquía relacional, sin embargo, han de tener como base la voluntariedad y la comunicación. La comunicación de deseos, necesidades y, sobre todo, de límites personales. Los límites que planteo se diferencian de las estipulaciones o las cláusulas de un contrato en que se refieren a la propia persona. Yo puedo poner límites a lo que puede afectar a mi cuerpo o a aquello que yo considero mi espacio, mi intimidad, mis pertenencias, o los derechos que me corresponden como ser humano. Los límites, en estas condiciones, ponen las cosas en su sitio, indican dónde está cada persona en cada momento y cuando se ven reflejados en los compromisos de las demás personas pueden establecer un contexto de entendimiento y coexistencia ordenado, pero no coercitivo. Un contexto que puede y debe ser adaptable. Si yo, después de 15 años, incumplo una cláusula de mi contrato de alquiler en la que

decía que no podía tener mascotas, corro el riesgo de que se me acuse de incumplimiento contractual, aunque no se haya tratado en ningún momento ese tema en la comunicación con la parte arrendadora después de tanto tiempo (a lo mejor entonces podían molestar, pero ahora todo el vecindario tiene mascotas).

Eso no tendría ningún sentido en una relación no normativa, es decir, en la que no hay unas reglas prefijadas sino unos compromisos responsables. Alegar que hace años establecimos una serie de acuerdos que me permitían hacer tal cosa, que no se ha vuelto a mencionar y que ahora, por tanto, mantengo esa prerrogativa sin siquiera hablar del tema, es evidentemente una muestra de mala fe relacional, aunque pudiera ser lícito desde el punto de vista del derecho contractual. Cuando se refiere a atravesar límites, además, sería una manifestación clara de desprecio a un elemento clave, al consentimiento explícito: que en el pasado se haya establecido un límite no quiere decir que en el presente —cuando pueda existir la más mínima duda— no haya que preguntar explícitamente si los límites siguen en el mismo punto.

Por otro lado, una característica importante del compromiso responsable en el contexto de la anarquía relacional es que este se establece con una persona, como tal, como persona, y no con su identidad, su etiqueta o su rol como «pareja», «amigo o amiga», «amante» o «esposo o esposa». Es decir, que no hay un cambio automático de ese compromiso con la modificación de la estructura de los vínculos. En el modelo hegemónico, las etiquetas relacionales normativas definen las características, alcance e intensidad de los compromisos. Si alguien pasa de «amigo o amiga» a «pareja», los compromisos se actualizan de forma instantánea, naturalizada y transparente, amplificándose en intensidad, trascendencia, proyección y extensión. Y cuando se deja de «estar en pareja», el efecto es igual de súbito y en sentido contrario. Si no nos salimos del espectro de la amistad, el panorama parece ser más estable en ese sentido y si nos fijamos en el ámbito de la familia biológica, algunas transformaciones no tienen sentido y otras son más complejas, a más largo plazo.

Bajo la lógica de la anarquía relacional, la estructura no tiene valor real, excepto si alguna persona de la red afectiva la necesita —simbólica o excepcionalmente—, debido a una historia de vulnerabilidad o negación de identidad, como he comentado antes. Por tanto, los compromisos no pueden estar ligados a la posición de cada persona en esa estructura, sino que son producto de la comunicación personal o en red. Están, por consiguiente, orientados a las personas con las que comparto cosas y no a sus ubicaciones en mi configuración de vínculos o en la que lee el resto de la sociedad.

Si asumimos una forma de entender la convivencia sostenible a largo plazo sin autoridad, abusos o comportamientos tiránicos, los compromisos estarán orientados en general al respeto, la consideración, la ayuda, el afecto, la solidaridad, la dedicación, etc., y deberán mantenerse vivos, centrados en las personas y con un sentido profundo, en términos emocionales, de lealtad, sinceridad y confianza a través de la comunicación.

Finalmente, cualquier idea o deseo que yo quiera introducir en un compromiso o en un límite (o en un acuerdo o pacto, si, pese a todo, es esa vía la que he elegido), tendría que ser objeto de análisis y diálogo. Es importante desmenuzar lo que percibo como necesidad para poder explicar por qué es importante para mí. Buscar las razones últimas y no quedarme en la superficie. Porque los compromisos y los límites (y, en su caso, los acuerdos) no pueden girar alrededor de simples caprichos. Las dinámicas transaccionales, de «intercambio de cromos», ya son de por sí problemáticas y responden a una lógica de derecho de propiedad, pero si además esos trueques tienen que ver con antojos, deseos arbitrarios y caprichosos, se convierten en un juego frívolo y pueril. Es cierto que a veces no se trata de mala fe sino de inquietudes que simplemente reflejan un mandato cultural. Por eso, el diálogo, el análisis pormenorizado de cada uno de estos deseos y de a qué responden exactamente, pueden ayudar a que el proceso se convierta en una vivencia más ponderada, reflexiva, genuina y reparadora.

La libertad no existe (sin equidad en el punto de partida)

La idea central de la anarquía relacional es que las relaciones no se establezcan en términos coercitivos ni normativos, es decir, que nadie se vea obligado a hacer lo que no quiere hacer y que las normas que regulen la gestión de los vínculos no procedan de una normatividad externa sino que sean conclusiones de un proceso de comunicación colectivo (entre dos o más personas). Las características de este proceso son importantes: se ha de acceder a él libremente y en un plano de igualdad. Para garantizar este punto de partida es necesario detectar y corregir de antemano los gradientes de poder que existan y mantener una atención permanente en ese sentido. Es muy importante que la libertad que reivindico para mí sea también accesible para las demás personas, no solo en teoría, sino en la práctica. Y si no se da de entrada, al menos que haya una voluntad colectiva de ir en la dirección de alcanzar ese objetivo.

Los procesos de autorregulación (confección del contexto de compromisos y pautas de comportamiento) y de autogestión (disfrute del curso de las relaciones y resolución de los posibles conflictos) pueden mantener como criterio la buena marcha de la red de relaciones o acabar generando dinámicas de competición. Hemos crecido en un sistema monógamo y patriarcal que fomenta estas dinámicas. La búsqueda de pareja encierra una contienda en la que solo puede ganar una persona. Además, son competiciones específicas para cada género, con sus peculiaridades que garantizan la combatividad y la exaltación de la rivalidad. Por tanto, si nos dejamos llevar («fluimos» o «somos auténticos o auténticas») acabaremos entrando en esa mecánica de la pugna y la competencia.

Asegurar estos dos requisitos: que la libertad sea accesible para todas las personas y que la gestión esté dirigida al bien común y no a la competición, nos puede llegar a exigir que las relaciones estén dotadas de una estructura de regulación más preceptiva de lo que nos gustaría o de lo que podríamos esperar en un formato de inspiración anarquista. Pero, por un lado, no se trata de normas impuestas por el mandato social y, por otro, el objetivo es

asegurar la verdadera libertad accesible, en forma de soberanía personal, y hacerla compatible con el principio de apoyo mutuo para que la red de relaciones sea solidaria y justa. Una estructura de regulación en forma de compromisos libremente adquiridos suele ser necesaria y es la herramienta que permitirá que las personas más vulnerables en cierto momento y en cierto escenario (al final, probablemente, todos los miembros de una red de vínculos van a estar en esa situación alguna vez) sean tratadas de acuerdo a los principios libertarios de forma real y equilibrada.

En otras palabras, se trata de ser ecuánimes en la consideración de las relaciones, no de las personas. A todas las relaciones se les aplican las mismas exigencias, pero no a todas las personas en todos los momentos y contextos se les puede pedir el mismo grado de autonomía, ánimo, fortaleza, voluntad y coherencia.

4.4 Familia de origen, familia elegida y crianza

El término «familia elegida» fue acuñado por Kath Weston[172] a finales del siglo pasado en el contexto de un pionero estudio sobre la vida cotidiana, relacional y familiar del colectivo LGTBIQ+ en EEUU. La singularidad en la forma de relacionarse de las personas pertenecientes a este colectivo llevaba a que tuvieran tanta o más vinculación en términos de ayuda, asistencia y protección con amistades, amantes o examantes que con sus familias biológicas o de origen. Los motivos eran variados e incluían los prejuicios y el rechazo por parte de esas familias de partida.

Las cosas han cambiado —por fortuna— en estas décadas, pero esa tendencia se mantiene en parte hoy en día y es aplicable en cierta medida también al colectivo de personas que se identifican con estilos relacionales no normativos. Por un lado, a menudo el trato con la familia de origen tiene poco contenido verdaderamente relacional, en términos de conexión con profundidad y sentido. Hay poca comunicación en lo relativo a los aspectos íntimos

172 K. Weston, *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*, op. cit.

y los gustos, los entornos socio-culturales y los presupuestos morales son muy diferentes. Dependiendo del entorno geográfico y cultural, las reuniones se limitan a celebraciones, comidas y duelos (protocolizados y estereotipados, y en los que los gustos, límites, etc. de los componentes de la familia menos integrados en esas prácticas tradicionales se consideran «extravagancias»).

Normatividad familiar

La normatividad se muestra en este ámbito tan potente e invasiva como en otros espacios relacionales. Se dan por hechas numerosas obligaciones, que intentan imponerse bajo pena de exclusión, acusaciones de ingratitud, chantajes que hablan de decepción, desilusión, frustración. Hay un débito, se espera un respeto más allá de lo razonable, no por las personas, que obviamente siempre lo merecen en su máxima expresión, sino por el sistema de pensamiento y las doctrinas morales que una conminatoria avenencia familiar pretende propagar a todos sus miembros.

En otros casos, en lugar de una sociedad de pensamiento único, la institución familiar se configura como un campo de batalla en el que se reproduce una y otra vez el mismo conflicto. Aunque entre evento y evento hay una tregua inexplicablemente fraternal, cada reunión es una nueva contienda. Las opiniones, los juicios, valoraciones y acaloradas sentencias se entrecruzan sin que nadie escuche a nadie.

En definitiva, la familia de origen, en general, no es una fuente de vínculos genuinos en el sentido de comunicación, sinceridad, accesibilidad y escucha sin juicios. Aunque sí lo es frecuentemente en cuanto al apoyo en aspectos logísticos, enfermedades, sostenimiento económico y otras situaciones de vulnerabilidad, de acuerdo a un precepto normativo. También hay que resaltar que este rasgo sufre de un potente sesgo patriarcal: son las mujeres las que se movilizan para cuidar. Es un proceso problemático desde muchos puntos de vista, pero en la práctica, en esta sociedad en la que el cuidado no está garantizado ni la independencia funcional, habitacional y de sostenibilidad económica son derechos efectivos, resulta muy valioso

como tabla de salvación. Por tanto, en este sentido, existe una complementariedad funcional con otras redes de vínculos.

Y, en cuanto a la posibilidad de reconstruir la red relacional de la familia de origen en consonancia con los principios de la anarquía relacional, las dificultades más importantes provienen de la propia estructura de las configuraciones de parentesco, que no nacen de un proceso de comunicación y compromiso para la autogestión, sino de una circunstancia predeterminada (biológica o legal). Desde luego, nada impide que a lo largo del tiempo se desarrollen estos cambios, pero es más costoso vencer inercias cuando estas están tan arraigadas. Además, los mandatos y sanciones culturales que he mencionado antes apoyan este mantenimiento de inercias, expectativas y coacciones automáticas.

La crianza fuera de una burbuja

Pero también es interesante la perspectiva opuesta, la mirada que se centra en quienes constituirán en el futuro las familias de origen de una nueva generación. La crianza en estructuras de vínculos no normativas es un tema que se ha tratado a lo largo del las últimas décadas en función de la evolución de las formas de unión y convivencia: primero las parejas separadas y las familias monoparentales, después las parejas homosexuales y recientemente, todavía de manera incipiente, las parejas abiertas y las uniones o redes de más de dos personas.

El embarazo y los primeros años de crianza alteran de manera drástica la vida personal de la madre y de quienes forman parte del entorno con el que esta se relaciona más intensamente. El mandato normativo es que la futura madre tome la decisión de iniciar un embarazo de forma consciente, de acuerdo con un hombre, su pareja, y que sea él quien provea la fertilización del óvulo, normalmente mediante actividad sexual con finalidad reproductiva o bien —si eso no es posible o no es efectivo— mediante procedimientos médicos. Otro mecanismo por el que se puede acceder normativamente a la crianza es la adopción. Aunque depende del país concreto, en general solo se declaran legalmente progenitores adoptivos a familias heterosexuales,

parejas homosexuales o personas individuales, así que las configuraciones no normativas son especialmente complejas en este caso, chocando con los ordenamientos jurídicos que experimentan un avance muy lento y prudente, ya que la protección de los menores es, lógicamente, un bien considerado superior en la mayoría de las legislaciones.[173]

En general, en los países occidentales, los servicios sociales no suelen actuar de manera proactiva frente a configuraciones familiares no normativas, a no ser que haya situaciones evidentes de abandono, maltrato o abusos. Sin embargo, si se produce una batalla legal por la custodia u otra cuestión relacionada, una estructura de convivencia fuera de lo tipificado puede suponer un problema. Cuando la apertura a nuevos modelos de relación se produce después de la separación de una pareja con descendencia, un supuesto estilo de vida «desestructurado» de uno de los progenitores puede ser esgrimido como arma legal con el argumento de que existe riesgo para las criaturas. Es un ejemplo más de normatividad que atraviesa la barrera de lo social y lo cultural, alcanzando el ámbito administrativo y jurídico.

En cualquier caso, volviendo a la crianza en sí, en solitario, en pareja o en red, criar exige esfuerzo, tiempo, energía y compromiso. Inicialmente, sobre todo, implica relacionarse con personas dependientes, las criaturas, que requieren atención

173 Me refiero a los estados «modernos» y sus leyes. En las culturas tradicionales la casuística es mucho más rica. Por ejemplo, en África es popular el proverbio «Exige un pueblo entero criar a un retoño». Es un aforismo específicamente de las culturas Igbo y Yoruba de Nigeria (www.afriprov.org), pero representa una idea generalizada en ese continente. En la cultura Sukuma de Tanzania se dice, en un bello ejemplo de expresión poética ancestral, que «Una rodilla no hace crecer a una criatura» y en la cultura Suajili, de África central y oriental, se habla de una mano en lugar de una rodilla (fuente: African Proverbs, Sayings and Stories Webpage, afriprov.org). La responsabilidad de sostener y educar a un nuevo miembro de la comunidad recae en toda ella. También en las sociedades del sur de los continentes europeo y americano y en algunas otras se conserva y mantiene vigencia la idea de la familia extensa, por la fuerte presencia en la crianza de abuelas, abuelos, tías, tíos e incluso personas cercanas no emparentadas.

constante. Al mismo nivel que el relato de la alegría, disfrute y felicidad del embarazo, el parto, la lactancia, etc., escuchamos a menudo la narrativa más prosaica del sacrificio, la fatiga y las dificultades e inseguridades de esa etapa vital por parte de quien la ha vivido. Como otros vaivenes vitales —proyectos importantes, enfermedades, retos académicos, laborales o adversidades de cualquier tipo— las exigencias de la crianza generan inestabilidad personal y también inducen desequilibrios en la red de relaciones. Los compromisos han de adaptarse a las nuevas realidades de vulnerabilidad y necesidad de apoyo de quien está afrontando estas situaciones.

Por otra parte, las ventajas de la responsabilidad colectiva, entendida como la posibilidad de que haya más de una o dos personas implicadas en el proceso de crianza, en grados y modalidades variadas, son bastante evidentes. Además de la cuestión del número en sí, cuyos beneficios logísticos resultan obvios, hay un claro cambio de perspectiva cuando los formatos de los vínculos son flexibles y están basados en compromisos, que pueden incluir explícitamente el sostenimiento y la educación de las criaturas, y no en una prescripción cultural y unas expectativas implícitas que obligan a cumplir esa labor. Estos compromisos se basan en la responsabilidad libremente aceptada y no en que perduren elementos como la pasión romántica o la actividad sexual. (La inestabilidad de estos factores, en el modelo normativo, conduce a menudo a rupturas de la convivencia que afectan a la vida de las criaturas.)

Se trata de la predisposición, la vocación de cuidar y educar o acompañar, enfocada precisamente en eso y no como efecto secundario del vínculo con la madre u otra persona que está ejerciendo la crianza. En la red afectiva puede haber quien tenga interés en criar y quien no sienta hacia esa tarea la más mínima inclinación, quien apoye en ese ámbito y quien aporte en otras cuestiones. La labor de madre o padre (o persona criadora, en sentido amplio) es una opción de vida y merece su propio espacio de decisión y desarrollo, y no una realidad que se deba experimentar como resultado de otras opciones.

Finalmente, respecto a la cuestión de cómo afecta a las criaturas su percepción acerca del formato de familia o de la red de protección, sustento, educación y responsabilidad, las figuras cuidadoras y personas de referencia, existe poca información todavía. Además de los estudios sobre familias monógamas no heterosexuales, algo más abundantes, solo se dispone de unos pocos trabajos pioneros en forma de seguimiento longitudinal de otras familias no normativas, concretamente de tipo poliamoroso.[174]

Como he dicho antes, la situación retrotrae de alguna manera a la época en que se empieza a estudiar la influencia de las parejas separadas sobre la prole, su desarrollo y su integración. Las hipótesis que se planteaban en aquel momento apuntaban a que la generalización del divorcio provocaría un aumento de la criminalidad, del abuso de menores, de la adicción al alcohol y a las drogas, un debilitamiento de la relación padres-hijos, aumento de la promiscuidad, adelanto de la pérdida de la virginidad, daños en la salud mental, aumento de la tasa de suicidios, deterioro del nivel educativo reduciendo la probabilidad de cursar estudios superiores, riesgo de marginalidad y empobrecimiento, y muchos más. Hoy en día no hace falta comentar hasta qué punto estos planteamientos eran desatinados.

Las observaciones de los estudios recientes sobre la crianza en estructuras no normativas que he citado indican que la percepción de las criaturas sobre sus figuras de referencia se parece a la que encontramos en modelos tradicionales de familia extensa o de parejas de padre y madre con historias previas de separación o viudedad. Hay una consideración hacia las diferentes personas cuidadoras, o hacia otras criaturas con las que se convive, similar a la que relatan las que han crecido con la cercanía de abuelas, abuelos, tías, tíos, primas y primos o también padre, madre, hermanas y hermanos adoptivos, etc.

174 M. Goldfeder, E Sheff, «Children of polyamorous families: a first empirical look», *LSD Journal,* 2013. Y C. Klesse, «Polyamorous Families: Parenting Practice, Stigma and Social Regulation», *Sociological Research Online,* 2018.

Los miembros de la red que muestran más frecuencia de interacción y más asiduidad en la convivencia son encuadrados en papeles más cercanos a la maternidad y paternidad, y aquellos que tienen menos intensidad de relación se aprecian como personas muy cercanas, pero sin esa consideración. Las circunstancias de mayor o menor vinculación sexoafectiva entre esos miembros adultos de la red son reconocidas en general sin prejuicios por las criaturas, así que las vicisitudes de las relaciones, mientras no haya violencias y maltratos, les resultan inocuas. Al fin y al cabo, desde su punto de vista, siempre hay más personas disponibles que te cuidan, te ayudan con los deberes, te leen, te cuentan historias o te llevan a pasear.

En conjunto, la apreciación de las investigadoras en esos trabajos es que niños y niñas parecían bien integrados en la estructura, inteligentes y con confianza en ellos y ellas mismas, mostrando los «problemas» típicos de esas edades, como frustración por tener que compartir los juguetes o por no poder tomar decisiones sobre qué hacer, qué comer, y cuándo hacerlo. La sensación era en todo momento de una relativa abundancia de recursos en cuanto a las personas con las que jugar, compartir e interactuar.

En el caso de los y las adolescentes, como la mayoría, centraban sus inquietudes en identificarse y diferenciarse, tanto en el ámbito de su red familiar como en el de la sociedad en general. En algunas ocasiones juzgaban negativamente el formato de sus familias considerando demasiado compleja la gestión de las relaciones (en esa edad ya eran conscientes de ello) y en otras lo valoraban con orgullo, frente a lo que interpretaban como escasez y carencia de atención en las familias de sus compañeros, compañeras y amistades también adolescentes.

4.5 Modelos de vida, convivencia y cuidados

En el planteamiento de la anarquía relacional, lógicamente, no aparecen aspectos tan concretos como las preferencias habitacionales, la opción de convivir o no, el formato de esa

convivencia en su caso, etc. Pero la posibilidad de compartir tiempo, recursos, espacios y de acercarse en mayor o menor medida a una vida en común con una o más personas de una red de afectos, que puede ser más amplia o más acotada, siempre está abierta. Lo único que sí se deriva directamente del planteamiento es que las posibilidades de convivencia no se limitan a las que establece la normatividad cultural, sino que van mucho más lejos. En esta sección trato varias posibilidades en ese sentido y los aspectos que pueden intervenir en su desarrollo.

Comunidades intencionales

El ácrata francés Emile Armand recopila en un extenso volumen,[175] publicado en 1934, decenas de experiencias de convivencia en comunidades que constituyeron verdaderos experimentos sociales sobre todo entre el final del siglo XIX y el principio del XX. Entre ellas la Colonia Cecilia en Brasil y su «camaradería amorosa», la Comunidad Oneida y su «comunismo sexual», la Colonia Home en California y el Centro Libertario de Vaux en Francia. En el manifiesto fundacional de este último, por ejemplo, en el año 1903, se podía leer:

> «En la Colonia no se intentará aplicar, en el amor sobre todo, ningún sistema; no se tratará de aplicar la monogamia más que la poligamia, la poliandria o la comunidad absoluta; se tratará de realizar, tan completamente como sea posible, la armonía y cada cual determinará su vida en consecuencia. Cada cual sobreentiende a la mujer con los mismos títulos que el hombre, pues será hecha completa abstracción de los sexos: no reconocerá más que individuos libres. Por consiguiente, los camaradas, hayan pasado o no ante la ley para unirse a sus compañeras, no podrán jamás hacer valer un derecho propietario cualquiera con respecto a la mujer, ni esta usará ninguno con relación al hombre.»

175 Émile Armand, *Formas de vida en común sin Estado ni autoridad: las experiencias económicas y sexuales a través de la historia*, Innisfree, Londres, 2014.

En los años 60 y principios de los 70 del siglo XX se produce la revolución contracultural que he analizado en un capítulo anterior, en la que se calcula que aparecen, solo en los EE. UU., decenas de miles de comunidades de convivencia,[176] cientos de las cuales todavía persisten. Su carácter es tan variado como las de seis décadas antes o más y constituyen otro ensayo a gran escala del que se pueden aprender muchas cosas.

Hoy en día, bajo la influencia de las redes como nuevo sustrato de comunicación, está creciendo el movimiento de las llamadas comunidades intencionales, herederas de las comunidades utópicas, las comunidades cooperativas y otras denominaciones. El sentido del término «intencional» en este caso entronca muy bien con las nociones de normatividad y autogestión. Una comunidad intencional se distingue de una comunidad circunstancial (un edificio cualquiera, un pueblo, una ciudad, una nación) porque en el primer caso sus miembros han elegido vivir en ella a causa de sus objetivos y características de funcionamiento y en el segundo lo que lleva a una persona a hacerlo es el azar (el nacimiento, por ejemplo, o el haber encontrado una vivienda atractiva y accesible en ese lugar) o circunstancias (el trabajo, los estudios...) que no son directamente la voluntad o la intención de vivir con y como el resto de miembros de esa comunidad concreta.

Para considerar que este atributo es aplicable a una comunidad, esta ha de presentar al menos dos rasgos: el intencional, que ya he mencionado, y el comunitario, es decir que se planteen unos principios, valores y objetivos en común que tengan que ver con el modo de vida, por una parte, y, por otra, que exista un mínimo de solidaridad, acuerdos funcionales y procesos de toma de decisión colectivos para que la comunidad opere armónicamente. Si no existen objetivos y acuerdos comunes, estamos ante una comunidad circunstancial. Al preguntar a los miembros de estas comunidades intencionales cómo describen

176 Timothy Miller, *The 60's communes: Hippies and Beyond*, Syracuse University Press, Nueva York, 2015.

sus proyectos y experiencias,[177] aparecen conceptos como compromiso, ayuda mutua, y cooperación.

De hecho, una de las vertientes de este movimiento es el anarquismo comunitario, que incluye estas cuestiones como ejes principales, añadiendo, además —como noción también primaria— la de la autonomía responsable y consciente de lo colectivo. Se basan en las ideas de que la actividad de cada miembro esté en sintonía con sus capacidades. Y en que los recursos y cuidados que recibe cada persona estén también de acuerdo con sus necesidades. La ausencia de jerarquías y de imposiciones también aparece como elemento clave. Los diferentes grupos, a su vez, se relacionarían entre ellos en razón de los mismos principios y así sucesivamente.

En la página web de la Fellowship for Intentional Communities, www.ic.org aparece un listado de más de mil comunidades en todo el mundo. Los tipos de proyecto que se distinguen son: comunas (en las que se comparte prácticamente todo), ecoaldeas (organizadas alrededor de la ecología y la sostenibilidad, *cohousing* (viviendas individuales en una propiedad comunitaria), viviendas compartidas, viviendas de estudiantes, comunidades espirituales o religiosas, ecovecindarios o comunidades de transición (a favor de la agroecología, la permacultura y el decrecimiento), o, finalmente, comunidades tradicionales o indígenas.

Los tamaños de las comunidades varían mucho en función del tipo de proyecto y de cuestiones particulares de cada caso. En algunas de las descripciones se cita un tamaño máximo que no debe superar el número de Dunbar, propuesto por el antropólogo Robin Dunbar[178] y que especifica aproximadamente la cantidad de individuos que pueden relacionarse de manera efectiva y plena en un grupo. A partir de experimentos y asunciones muy diversas que tienen que ver con grupos de primates y de

177 Según la página de la Fellowship for Intentional Communities: ic.org.
178 R. Dunbar, «Coevolution of neocortical size, group size and language in humans», *Behavioral and Brain Sciences*, 1993.

humanos, el tamaño de la neocorteza cerebral y su capacidad de proceso, y diversos factores más, Dunbar fija este valor en 150.

Las descripciones que aparecen en el listado son extraordinariamente diversas y es interesante leerlas. Resumo y traduzco a continuación las exposiciones de dos de ellas: una rural y europea (en España), y otra urbana y norteamericana (en Carolina del Norte, EE. UU.). La primera se describe así:

> «Personas entre 42 y 63 años, con una clara decisión de vivir en el campo, en contacto directo con la naturaleza y los elementos. Con un trabajo interior serio, consciente tanto de su luz como de su oscuridad en aras de una comunicación y una vida sana.
>
> Amantes de la vida sencilla, la austeridad y la ascesis en un sentido contemporáneo. Con capacidad polivalente para trabajar en las diferentes tareas de subsistencia: domésticas (orden, higiene, cocina, administración, etc.), jardinería, mantenimiento, obtención de leña, etc. Con espíritu comunitario y cooperativo, valorando asimismo la necesidad y el respeto a la individualidad. Con solvencia financiera o con un mínimo de ahorro.
>
> El proceso de participación pasa por conversaciones telefónicas, un período de prueba de un mes, si la estancia es satisfactoria para ambas partes, se extiende hasta un año, tras lo cual se puede ser miembro.»

Y la segunda:

> «...una comunidad urbana diversa, guiada por la bondad, el respeto y el apoyo mutuo. Viviendas privadas y espacios comunes para compartir recursos, limitando la necesidad de que cada vivienda disponga de todos los recursos privados.
>
> La idea es cuidarse mutuamente con amabilidad, flexibilidad y compromiso en lugar de obligación. Con salud y bienestar, alegría, juego y relajación, y con conexión entre nosotros, con nuestro vecindario y con la comunidad en general.

Juntos estamos creando un oasis de bienestar individual y comunitario.

Nuestra comunidad de condominios de cinco pisos en el centro de la ciudad está a poca distancia a pie de cafeterías y el distrito comercial, un campus universitario y transporte público. Nuestros espacios interiores están diseñados para ser abiertos y aireados, mezclándose con el entorno de bosques y jardines, con espacios interiores y exteriores que permiten la privacidad, las actividades de grupo y la interacción con el vecindario.

Tras rellenar un cuestionario, se invita a los miembros potenciales a una sesión informativa y a una reunión plenaria. Esto les dará una idea de lo que implica pertenecer a nuestra comunidad. Si deciden hacerse miembros, se reúnen con nuestra asesoría financiera para verificar su elegibilidad. Luego deben contribuir en un cronograma que está estrictamente ligado a nuestros costos. La comunidad tiene una capacidad máxima de 22 viviendas; si está llena, le damos la bienvenida a nuestra lista de espera.»

Convivencia

En un punto anterior, al hablar de la escalera mecánica de las relaciones, hemos visto que dos de los pasos claramente distinguibles eran el de «establecimiento», en el que se adecúan los hábitos a los de la otra persona y se hace y se exige un esfuerzo por pasar tiempo en común, y el de la «unión», en el que se pasa a vivir en la misma casa, compartir los gastos y los bienes básicos. En un estilo de relación no normativo, estos pasos no son prescriptivos, pero sí constituyen una opción. No se limitan a un número concreto de personas ni exigen etiquetas a los tipos de vínculos —como de pareja, románticos, sexoafectivos o de amistad— ni presuponen un nivel de intimidad o unas prácticas determinadas, pero la voluntad de compartir tiempo, espacio y elementos esenciales de la vida cotidiana es, lógicamente, una posibilidad relevante.

Es evidente que las viviendas, su configuración, el mobiliario, la arquitectura, los servicios, los horarios, los trabajos, los vehículos... casi todo en la sociedad está pensado para una forma de vida concreta: la familia tradicional. Algunos de estos aspectos son fáciles de adaptar a modelos de relación alternativos y otros lo son menos. Pero ¿cuáles son estos modelos en más detalle?

En orden de menos a más imbricación convivencial, la enumeración comenzaría con una configuración que no implique compartir vivienda ni bienes físicos. El tiempo, el cariño, el cuidado, el apoyo o la entrega no tienen porqué depender de dónde se vive o qué se posee en común. En ocasiones, algunas de las personas con las que te relacionas pueden no residir en la misma ciudad o en el mismo país. En ese caso hay que gestionar los viajes, que dependerán de la configuración geográfica de la red. En otras ocasiones, se produce una convivencia por temporadas, que puede ser más o menos simétrica o equilibrada. La residencia que se va compartiendo puede ser la de cada uno de los miembros por turnos o la que comparten varios miembros de forma permanente y a la que acuden otros. A veces se disfruta de un periodo en una residencia estacional, por ejemplo de verano.

Cuando se produce una convivencia permanente, los miembros que la mantienen pueden organizarse en una comunidad con apartamentos en el mismo edificio, un modelo de *co-housing*, o compartiendo una misma casa con alas separadas, habitaciones para cada miembro o compartiendo todas las estancias. Los apartamentos separados mantienen los servicios individuales, en el *co-housing* se comparte equipamiento y algunos servicios básicos, y en las viviendas compartidas la convivencia es más íntima.

En el capítulo siguiente analizaré algunas de estas posibilidades en el contexto de la anarquía relacional desde un punto de vista más práctico.

Reconocimiento legal de los vínculos

El análisis de las formas de relación que recogen las legislaciones de los diferentes Estados es interesante porque caracteriza de manera muy precisa, aunque con una cierta inercia o retraso temporal, lo que las sociedades entienden por relaciones importantes y significativas, a diferencia de aquellas que no conllevan

trascendencia jurídica o legal. Esta relevancia normativa va acompasada, salvando la demora que he mencionado, a las percepciones y costumbres, avanzando desde los modelos tradicionales a las nuevas formas frecuentes de relación como son actualmente las parejas sin convivencia, las personas que comparten vivienda pese a haber dejado de ser pareja, las fusiones de personas divorciadas con hijos, las uniones homosexuales, etc.

El objeto canónico de regulación en este sentido es lo que los diferentes códigos legales identifican como «la familia». La restrictividad o el alcance que se da a este elemento social no es de carácter homogéneo. Un ejemplo paradigmático que empieza identificando a toda la humanidad como una gran familia es el que ofrece en su preámbulo la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada en 1948, al establecer en sus consideraciones: «... que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana». Sin embargo, al adentrarse en los pormenores, se adhiere a los principios de las sociedades occidentales judeocristianas sin espacio para la ambigüedad o el desarrollo social más allá de la institución tradicional del matrimonio. En su artículo 16, punto 1 dice que «Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.» En el punto 1 dice que «Solo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio». Y en el punto 3, que «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado». Aunque en el artículo 25, punto 2, acertadamente, desvincula la protección a la infancia de su modelo preferencial de familia, al decir: «Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social».

La misma protección, pero ya desde planteamientos más modernos y respetuosos de la diversidad, se prescribe en un texto legal internacional adoptado en 1989, cuarenta años más tarde: la Convención Internacional de los Derechos del Niño. En su preámbulo dice: «...la familia, como grupo fundamental de la sociedad y medio natural para el crecimiento y el bienestar de todos sus miembros, y en particular de los niños, debe recibir la protección y asistencia necesarias para poder asumir plenamente sus responsabilidades dentro de la comunidad, reconociendo que el niño, para el pleno y armonioso desarrollo de su personalidad, debe crecer en el seno de la familia», y en el artículo 5 hace referencia a la familia no en términos de matrimonio como en el caso anterior sino como: «Los Estados Partes respetarán las responsabilidades, los derechos y los deberes de los padres o, en su caso, de los miembros de la familia ampliada o de la comunidad, según establezca la costumbre local, de los tutores u otras personas encargadas legalmente del niño». Y se habla en el resto del documento de «familia» o de «medio familiar», sin especificar formatos o restricciones especiales.

La amplitud en la definición de grupo familiar y la referencia a familia ampliada o comunidad tiene seguramente más que ver con el respeto a las diferentes culturas del mundo (muchas de las cuales en los años 40 todavía se consideraban desde el «avanzado» occidente como atrasadas y primitivas) que con una previsión respecto a lo que podían ser nuevas formas de relación.

En un trabajo reciente,[179] Alejandro Martínez Torío lleva a cabo un análisis de cómo encajan los nuevos modelos de relación (aunque particulariza en el poliamor, manteniendo el anclaje hegemónico a la amatonormatividad y, por tanto, alejándose ya desde la introducción de los planteamientos de la anarquía relacional) en diversos sistemas legales entre los cuales se encuentra el código civil catalán. La primera distinción que plantea Martínez Torío da precisamente en la diana de una de las diferencias conceptuales clave entre poliamor y anarquía relacional, al asegurar que:

179 A. Martínez Torío, «El Poliamor a debate», *Revista Catalana de Dret Privat [Societat Catalana d'Estudis Jurídics]*, 2017.

«Tampoco debe confundirse el poliamor con las situaciones convivenciales de ayuda mutua que regula el libro segundo del Código civil de Cataluña (CCCat), las cuales consisten en la convivencia, en una misma vivienda habitual, de dos o más personas que comparten, sin contraprestación y con voluntad de permanencia y de ayuda mutua, los gastos comunes o el trabajo doméstico, o ambas cosas; constituyen, así, una relación de convivencia que se rige por los acuerdos que hayan estipulado o, en su defecto, por lo establecido en el título IV de dicha norma.

(...) el articulo 240-2 del libro segundo del Código civil catalán establece que pueden constituir una relación convivencial de ayuda mutua las personas mayores de edad unidas por vínculos de parentesco en línea colateral sin límite de grado y las que tienen *relaciones de simple amistad o compañerismo,*[180] siempre y cuando no estén unidas por un vínculo matrimonial o formen una pareja estable con otra persona con la que convivan, por lo que encontramos aquí otra diferencia respecto al poliamor, que sí que requiere que haya un vínculo afectivo y estable entre sus miembros, mientras que, por otro lado, no exige la convivencia en la misma vivienda habitual como requisito para la formación de las relaciones poliamorosas.»

A mí me resulta enormemente llamativo que un código civil (este no es más que un ejemplo, hay muchos otros casos de cuerpos legales que se podrían citar[181]) establezca la distinción específica de vínculos de «simple» amistad y compañerismo. Para empezar, calificar estos conceptos como simples (además de ser, en términos éticos y estéticos, un disparate espantoso) dibuja con mucha claridad el sustrato moral hegemónico y, sobre todo, implica que puede establecerse jurídicamente una diferencia entre unos tipos de relaciones y otros. Este reconocimiento da pie, de forma explícita, a que la autoridad del Estado indague sobre cómo son las relaciones de las personas hasta el nivel más íntimo. En ámbitos legislativos como el de la extranjería, el reconocimiento de la nacionalidad de una persona migrante por vinculación con alguien nacional del país receptor (que ha de concretarse necesariamente en forma de matrimonio) se convierte en un caso extremo de esta intromisión, con investigaciones, cuestionarios, careos, trampas... para averiguar si la relación es «verdadera» o «de conveniencia». No es solo una práctica coactiva abominable, una violación de la intimidad y un atentado a la dignidad más elemental de la persona, sino que no tiene ningún sentido racional. Se pretende distinguir un acuerdo que busca «satisfacer ciertas necesidades de apoyo entre las partes» de un acuerdo que busca «satisfacer ciertas necesidades de apoyo entre las partes», es decir, diferenciar dos cosas que son la misma. La distinción es que hay necesidades que están moralmente aceptadas y otras que no.

En la línea de intentar ensanchar los resquicios legales para que empiecen a reconocerse los derechos de quienes han decidido relacionarse de maneras diferentes, se han planteado propuestas desde distintas sensibilidades[182] que proponen una vía a través del esencialismo estratégico (utilizar para la batalla político-legal argumentos esencialistas aunque no se esté de acuerdo con ellos). Se trata de argumentar que los nuevos estilos relacionales han de considerarse orientaciones sexuales (o rasgos al mismo nivel que estas) para aprovechar el terreno ganado por el colectivo LGTBIQ+ que ha conseguido en muchos países visibilización y reconocimiento de derechos como los que van asociados al matrimonio igualitario.

---

180 Cursiva usada como énfasis, no en el texto original.

181 También hay excepciones, como la avanzada ley portuguesa n.º 6/2001, de 11 de mayo, de Economía Común, en vigor desde 2001, que no condiciona en ese sentido el reconocimiento de la unión de varias personas que comparten vivienda y economía y la equipara al de una unión conyugal en muchos aspectos importantes.

182 Algunas de las cuales se recogen en C. Klesse, «Marriage, Law and Polyamory: Rebutting Mononormativity with Sexual Orientation Discourse?», *Oñati Socio-legal Series,* 2016.

Desde luego, la anarquía relacional difícilmente puede entenderse como una alternativa al matrimonio. Pensar que la lucha por el reconocimiento del matrimonio plural pueda ser uno de sus objetivos no parece razonable. En todo caso, la batalla se presentaría contra los binarismos, la amatonormatividad y el alosexismo que contienen los códigos legales de los diferentes Estados, tal y como ilustran los ejemplos que he recogido antes en este mismo punto. Los «enemigos» a batir: el género como limitante y definidor, la diferenciación entre una visión del amor como ayuda, apoyo, compañerismo, cuidado, respeto, consideración, pasión y entrega (no necesariamente todo a la vez) y el sucedáneo impreso y rubricado sobre papel con timbre del Estado y, finalmente, el sexo como centro del sistema moral/legal relacional.

5

Una forma de compartir basada en compromisos y límites: claves relacionales

«Quan caminàvem per la desobediència,
Quan tu i jo teníem somnis rebels,
Quan sobreviure forma part de l'essència,
A la meua terra hi ha una pluja d'estels,
Quan caminàvem pels carrers de València,
Quan tu i jo teníem somnis rebels
I amb poemes d'amor bastíem la resistència.
Fins un nou combat...»

Aspencat, *Quan caminàvem*.

Hasta aquí he intentado reunir, interpretar y contextualizar toda la información posible respecto a la anarquía relacional, una propuesta surgida en los ambientes anarquistas del norte de Europa, con poco más de una década de vida, que ha sido objeto de análisis muy diversos y que se ha entendido de maneras diferentes y desde ópticas muy variadas. Mi interpretación se ha centrado en una perspectiva colectiva, feminista, *queer* y abiertamente política. La política de estilo de vida como fuente de una revolución de abajo arriba. Ha llegado el momento del aterrizaje. Toda la construcción teórica, las referencias a tendencias de pensamiento, las críticas a las ideologías y las estructuras que establecen gradientes de poder, autoridad y dominación, y las narrativas de luchas y rebeldías han de convertirse en algo tangible.

5.1 Aterrizaje

A quien esté de acuerdo con los aspectos clave y el rumbo que han marcado los cuatro capítulos anteriores le interesarán los

resultados prácticos que construyo en este capítulo a partir de todo ello. Son inferencias y conclusiones que emanan directamente de esos fundamentos esenciales huyendo de fórmulas mágicas, de prescripciones facultativas y de recomendaciones y consejos bienintencionados. Si te ha intrigado la hipótesis, esta es una traslación a la realidad de las relaciones, al día a día.

Si no te ha interesado la construcción teórica desarrollada hasta aquí, probablemente no te resultará inspirador lo que sigue. Pero nunca se sabe. A veces es más seductor el ritmo que la melodía o la melodía que la letra... y una inhalación profunda de petricor puede resarcir con creces de esa excursión de verano desbaratada por la tormenta.

Respeto personal y crítica cultural

No estoy planteando nada original si digo que todas las personas son dignas de respeto y consideración por el mero hecho de ser personas, a diferencia de las opiniones, ideas o acciones, que no siempre merecen ese reconocimiento. Entiendo que muchas conductas (agresivas, crueles, criminales) no son respetables ni tolerables; muchas ideologías (violentas, autoritarias, irracionales) tampoco lo son. Sin embargo, las personas que las llevan a cabo o las defienden siguen siendo personas y son, por tanto, acreedoras al menos de las garantías y prerrogativas de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, como suelo ético irrenunciable.

Algo similar —como analogía— sería aplicable al ámbito de las relaciones cuando las vaciamos de normatividad, como he venido proponiendo a lo largo de los capítulos anteriores. Las relaciones se establecen entre personas que, como tales, merecen una base mínima de consideración, respeto y deferencia. Las relaciones en sí pueden tomar mil formas y ser objeto de análisis mucho más críticos, provocadores y menos limitados por exigencias mínimas. Es decir, que hay estilos de relación y conductas concretas que, basándose en unos principios éticos, se pueden juzgar como inadecuadas, dañinas o inaceptables y otras que pueden parecer sanas y acertadas. Son valoraciones

discrecionales —juicios morales— pero éticamente fundamentados y legítimos, y que pueden ser útiles en la práctica.

Por tanto, las claves sobre las que indagaré en este capítulo serán de dos tipos diferentes: las que se aplican a las personas y las que se aplican a las relaciones. Las primeras, insisto porque lo considero fundamental, van más allá de moralidades, cosmovisiones, ideologías, creencias y utopías. Se anclan en unos derechos de la persona que han ido sedimentando a lo largo de la historia. Las relaciones, sin embargo, pueden configurarse de acuerdo a principios más o menos compatibles con los fundamentos de la anarquía relacional y consideraré estas configuraciones sujetas a análisis y a juicios. Tomando como base las conclusiones desarrolladas hasta aquí, hay rasgos relacionales que aparecen como tóxicos, autoritarios, coercitivos, individualistas, egoístas, patriarcales... Como dije al principio del libro, no busco la equidistancia sino la radicalidad en su sentido más comprometido, y aquí es donde cabe especialmente este asalto a la civilidad domesticada: el respeto por las personas no se extiende a las ideologías, a los pensamientos o a las prácticas y conductas.

Pero el compromiso radical con unos ideales, en una esfera tan importante y compleja como la de las relaciones, exige situar muy bien la perspectiva desde la que se enuncia. Este libro está escrito desde la consciencia de una posición concreta, resultado de ideas y valoraciones desarrolladas en la primera parte del libro y complementada con una larga trayectoria de escucha activa de experiencias y aportaciones de muchísimas personas, pero la destilación, la composición y sobre todo el emplazamiento desde el que se proyectan son propios y por tanto parciales. Y creo que eso ha de estar presente durante la lectura de estas páginas, manteniendo activa la conciencia de que el punto de vista es masculino cisgénero, heterosexual, blanco, europeo, intelectual y urbano. Esto configura una perspectiva inevitablemente occidentalista, racionalista y capacitista, muy alejada de otras interpretaciones necesarias. Combinar diferentes visiones, no quedarse solamente con esta, es imprescindible, va más allá de lo complementario: es el fundamento necesario para entender.

Quizá el prisma analítico y relativamente desapasionado que ofrece esta mirada sea útil, pero solo ofrece una cartografía. En este caso, el mapa general de las aproximaciones relacionales más comunes aparece en la figura siguiente. Es un archipiélago con dos islas mayores. En la de más superficie reina la amatonormatividad y coexisten tres culturas. La central y la del nordeste se basan en la exclusividad afectiva y sexoafectiva respectivamente. La del sudoeste no mantiene ese rasgo normativo, como tampoco lo hacen los retazos culturales presentes en las zonas costeras influidas por la isla pequeña. Las distintas regiones de la isla grande, en este caso delimitadas por fronteras y no por tonos de gris, representan estilos de relación concretos. Por supuesto, el continente, la sociedad en su conjunto, no se ve: quedaría al nordeste del archipiélago, enorme en proporción a las islas y completamente relleno de un uniforme gris oscuro.

El enfoque que propongo para la descripción y el recorrido por estos territorios partirá de la crítica al pensamiento normativo, pero no a su contenido concreto en el contexto y tiempo en el que viva cada cual, que consideraré tan legítimo como cualquier otro, sino en su dimensión estructural y su adopción como automatismo psicológico y emocional. Es decir, el objetivo de este capítulo es aflorar tantas cuestiones, actitudes y conductas automatizadas como sea capaz de identificar, siempre en el

ámbito de las relaciones, y ofrecer argumentos y herramientas de reflexión y análisis para que se conviertan en juicios críticos autogestionados (individualmente o, mejor, colectivamente, en red) siguiendo y apoyándome en los resultados y las conclusiones del largo camino de búsqueda e indagación que he expuesto en los cuatro capítulos anteriores. Cada una de las reflexiones que voy a plantear, algunas en forma de propuesta, otras de duda, de aviso o de indicio para tirar de un hilo subjetivo, tendrán siempre la vocación específica de poner de relieve algo que puede darse por supuesto y que propongo que no se asuma, que se valore. El examen puede ser más o menos expeditivo, más prudente o más desafiante, más reflexivo o más emocional, pero la consciencia de que se le ha dedicado al menos un instante de observación crítica, marcará la diferencia entre el sometimiento normativo y la autogestión relacional. No sé si ese esfuerzo tendrá resultados positivos. En ningún caso debería entenderse como una solución a nada. Es algo que puedo hacer si siento esa necesidad o ese deseo. Es simplemente una posibilidad.

5.2 Deconstrucción crítica de la ideología de la pareja

Si en una conversación o en una reunión pedimos que se hable de deseo y de compromiso sin usar el término «pareja», como si jugáramos a las palabras prohibidas, pronto nos daremos cuenta de que no es fácil. Es una idea tan prevalente y enraizada en el pensamiento consciente e inconsciente que, incluso personas que han desafiado muchos mandatos sociales y viven de una forma libre, alternativa e independiente, acaban hablando de ella aunque sea en plural. La pareja, en su calidad de receptáculo legitimado del afecto, la sexualidad y la convivencia, se constituye en una auténtica ideología, con la mayoría de los rasgos que a este concepto se le atribuyen histórica y sociológicamente. Dice Žižek en su influyente obra *El sublime objeto de la ideología*:[183]

183 S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992.

«La definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El Capital* de Marx *"Sie wissen das nicht, aber sie tun es"* — *"No lo saben, pero lo hacen"*. El concepto mismo de ideología implica una especie de *naïveté* básica y constitutiva: el falso reconocimiento de sus propios presupuestos, de sus propias condiciones efectivas, una distancia, una divergencia entre la llamada realidad social y nuestra representación distorsionada, nuestra falsa conciencia de ella. Esta es la razón de que esa "conciencia ingenua" se pueda someter a un procedimiento crítico-ideológico. El objetivo de este procedimiento es llevar a la conciencia ideológica genuina a un punto en el que pueda reconocer sus propias condiciones efectivas, la realidad social que está distorsionando, y mediante este mismo acto disolverla.

En las versiones más sofisticadas de los críticos de la ideología —la que desarrolló la Escuela de Frankfurt, por ejemplo—, no se trata simplemente de ver las cosas (es decir, la realidad social) como "son en realidad", o de quitarse los anteojos distorsionadores de la ideología; el punto principal es ver cómo la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica. La máscara no encubre simplemente el estado real de cosas; la distorsión ideológica está inscrita en su esencia misma.»[184]

Pero, siguiendo una aproximación de crítica pragmática, ¿cuáles son las claves que me pueden servir para deconstruir —que no es reconstruir ni reformar o articular de otra manera— este

184 En esta línea intenta implantarse desde sectores ultraconservadores la noción de *ideología de género* como herramienta para desacreditar los movimientos feministas y la lucha por los derechos LGTBIQ+. Tiene como origen la oposición del Estado Vaticano en 1994 y 1995 a las conferencias internacionales de Naciones Unidas sobre población y desarrollo y sobre las mujeres, en las que se reconocieron los *derechos sexuales y reproductivos*, empleando el término *género*. Su estrategia se establece y difunde cada año en el Congreso Mundial de las Familias, y es adoptada por fuerzas de extrema derecha de todo el mundo, especialmente en los países en los que gozan de cuotas de poder.

pensamiento al que acuden de forma reiterada y constante todas mis rutinas mentales y emocionales? Repasaré los ejes y argumentos recogidos en los capítulos tercero y cuarto teniendo en cuenta que no busco proporcionar los ingredientes o las recetas para cocinar un orden alternativo sino las herramientas para visibilizar primero y desafiar después el que me han presentado universalmente como único y obligatorio.

El privilegio de pareja

El primer reto al que me enfrento cuando inicio una relación (incluso en el marco de la voluntad compartida de seguir los principios de la anarquía relacional u otros similares) es el de la tendencia a etiquetarla visiblemente con la «marca pareja» y exigir, o al menos esperar y desear, los privilegios que ese distintivo conlleva. Automáticamente, tiendo a demandar una atención especial por parte de la otra u otras personas y una mayor dedicación que la que brindan a quienes yo no identifico como sus parejas. De ahí que, si soy capaz de renunciar a esas categorías, interiorizando al máximo esa renuncia, habré conseguido evitar muchos problemas: todos aquellos que derivan de esa configuración automática de demanda permanente y estructural. Desarrollaré después la idea de que la demanda es un importante factor de erosión de los apetitos y las pasiones, así que una fuente continuada de demanda es potencialmente un mecanismo persistente de destrucción del deseo (en su sentido más amplio, no solo el erótico).

Por otro lado, podría pensar que tengo «derecho a establecer» unos límites mínimos a la dedicación que requiero para estar a gusto, para considerar un vínculo como relevante. Desde mi punto de vista, es una tentación comprensible, pero como supuesto derecho requiere asumir que tengo potestad sobre el tiempo y la realidad de la otra persona y como límite no tiene sentido, pues no se refiere a mi propio cuerpo o tiempo ni pone en juego una cuestión de consentimiento.

Lo que sí es cierto es que mi reacción ante un nivel de interacción o dedicación que me resulta insuficiente puede ser la del

distanciamiento, el cambio de mis prioridades, la rebaja en la asiduidad de las comunicaciones o los contactos. Entiendo que mientras esas posibilidades no se utilicen como aviso, amenaza o chantaje, son expresiones totalmente legítimas de mi autonomía consciente y responsable.

En definitiva, creo que ejercer el privilegio de pareja, además de cuestionable desde un punto de vista ético, supone un desgaste de los vínculos. La respuesta a la percepción de una falta de interés por parte de otras personas no debería pasar por la invocación de un supuesto derecho sino por adaptar la propia actitud. Se trata, efectivamente, de un derecho según la ideología de pareja pero, según las hipótesis de la anarquía relacional, no existe como tal sino que, en todo caso, sería un privilegio. Las dos dificultades más importantes son, quizá, cómo renunciar sin más a una asiduidad que me atrae y que deseo —y que llego a pensar que necesito a toda costa para ser feliz— y cómo comunicar lo que siento sin que se convierta en una demanda o una presión.

La primera cuestión, la renuncia a exigir un pretendido derecho, a la insistencia y a la reiteración, depende por una parte de la motivación: si tengo la convicción inequívoca de cómo quiero relacionarme o de que no quiero contribuir a una situación en la que unas personas ostentan el privilegio de poder tomar decisiones que afectan a otras y por extensión a terceras personas, siguiendo el más elemental sentido de solidaridad y de justicia, tendré la motivación necesaria para hacer el esfuerzo de evitar estos escenarios. Y, por otra parte, depende de no estar viviendo en una situación de carencia. La privación continuada de estímulos afectivos, de sensaciones vitales, de rupturas gratas de la monotonía, generan un estado de necesidad que no admite imperativos morales. Por ejemplo, el celibato eclesiástico, la monogamia normativa y otras estructuras de potencial represión prolongada del deseo generan a menudo conductas que van desde la ansiedad hasta el abuso y la violencia. Incluso con una fuerte dosis de motivación, los estados de ansiedad y carencia hacen más difícil mantener un comportamiento de respeto a la autonomía de las demás personas. Es importante, pues, tener también en cuenta

esta posibilidad para evitar actitudes reactivas que generen aún más ansiedad y dolor. Las cosas, normalmente, solo son relativamente fáciles —y ni así— cuando todo el mundo está en un buen momento personal, tiene condiciones materiales, capacidades y herramientas psicológicas, autoconocimiento, autocontrol...

La segunda cuestión —la comunicación sin demanda— depende de aspectos similares a la primera: motivación y capacidad. Antes que nada, he de tener claro que no quiero expresar mis deseos (que a menudo puedo percibir subjetivamente como mis necesidades) de forma que se conviertan en obligaciones impuestas para las demás personas, más allá del compromiso responsable y voluntario por su parte. Y además he de ser capaz de renunciar a esa comunicación sin sentir que estoy reprimiendo o recortando mi libertad de expresar. Es un equilibrio complejo y mi impresión es que conviene plantearlo como un cálculo de coste-beneficio: si expreso todos mis impulsos y deseos, llegando incluso al reproche cuando no se cumplen, estoy siendo transparente y ejerciendo mi asertividad, pero al mismo tiempo puedo estar imponiendo una presión y dando origen a coacciones y chantajes emocionales más o menos sutiles. Estas coacciones y chantajes alterarán el carácter de la relación y tendrán consecuencias negativas (al menos desde la perspectiva de la anarquía relacional). No hay una receta simple, pero de alguna manera la carga de la gestión del conflicto ha de repartirse entre quien desea más y quien desea menos, teniendo en cuenta que los límites han de respetarse siempre y por tanto hay un suelo ético final muy claro en forma de planteamiento de mínimos, de límites y consentimiento.

Expectativas

Las expectativas predefinidas (por la normatividad hegemónica) son otro de los ingredientes clave de la ideología de la pareja. Las que aparecen de forma automática como aspiraciones personales de los miembros de las relaciones serían las expectativas internas y las que representan el progreso esperado hacia el que el entorno social y familiar confía que va a dirigirse cualquier vínculo, serían las expectativas externas.

Las expectativas externas se alinean de forma mecánica con la normatividad hegemónica, es decir, con el modelo de la escalera mecánica de las relaciones y los mitos del amor romántico. Pueden adaptarse en cierta medida a lo que el entorno percibe como peculiaridades de las personas que forman la relación (siempre dos en la normatividad monógama, más de dos en los modelos no monógamos con normatividades minoritarias), pero hay unos límites fuertes en esa acomodación. Esos límites serán más o menos amplios en función del entorno sociocultural en el que se desarrolle el proceso.

Hoy en día, al menos en algunos ambientes de las sociedades occidentales urbanas, las dosis necesarias de rebeldía, firmeza y temperamento que permiten contrapesar las expectativas externas son relativamente asumibles. Algunas personas actúan mediatizadas por estas influencias, pero muchas otras somos capaces de relativizarlas de forma que no tienen un peso primordial en nuestras decisiones. También es importante considerar la relación que existe entre los juicios y prejuicios que me traslada el entorno social y la imagen que ofrezco a ese entorno. Son juicios que quizá soy capaz de gestionar, pero pueden ser molestos o incluso dañinos a largo plazo. Es otra razón para evitar etiquetas, estereotipos y reproducción de los modelos hegemónicos. Si me comporto con alguien como una pareja normativa, aunque no lo sea, el entorno leerá «pareja normativa» y aplicará las expectativas correspondientes. Las dos opciones son: evitar el uso de las etiquetas y el calco de las formas normativas de actuar y expresar, o bien asumir las consecuencias de que me apliquen las expectativas y prejuicios asociados a ellas. Sin embargo, las expectativas internas no son tan fáciles de superar. En primer lugar, identificarlas no es tan sencillo. No se trata de que desde fuera me quieran imponer una forma de actuar que yo no comparto. Es mi pensamiento el que concibe una serie de perspectivas y proyecta unos escenarios a futuro que, lógicamente, percibo como propios y juraría que son producto exclusivo de mi determinación personal. Pero cuando los examino, casualmente coinciden en muchos aspectos con lo que se espera de mí y de mis relaciones.

Por supuesto, no se trata de rechazar de manera automática todo aquello que pueda levantar sospechas de ser «demasiado normal». De hecho, lo normal tiene muchas ventajas. Simplemente, parece interesante desgranar y examinar de manera crítica mis expectativas y aplicar una cierta dosis de honestidad intelectual y personal en ese análisis crítico. Sin exceder tampoco un nivel de exigencia más o menos saludable, es decir, sin entrar en una dinámica obsesiva en pos de unas inalcanzables objetividad y coherencia absolutas.

Escasez sexoafectiva

La estructura hegemónica de los vínculos, si jugamos a analizarla desde un punto de vista algebraico, establece en el conjunto de las personas una relación binaria de tipo irreflexivo, simétrico e intransitivo.[185] Es más, si nos restringimos a la moral heteronormativa, esta relación binaria define una correspondencia biunívoca entre el conjunto de los hombres y el de las mujeres. En términos económicos, esto significaría que cada necesidad individual de emparejarse, cuando es satisfecha, capta un recurso de forma exclusiva, restándolo del conjunto de bienes en una ocupación a largo plazo, provocando así una crisis de escasez en régimen permanente. Este entretenido juego de analogías provoca unas consecuencias, que no son en general tan divertidas y que, pese a afectar a muchísimas personas, no percibimos directamente porque se dan en un marco de inmersión cultural. Han estado y están todo el tiempo vigentes, constituyen lo normal, lo natural. Se trata de un escenario en el que la falta de asignación a una pareja es una situación que solo puede considerarse satisfactoria si es temporal. A largo plazo, no resolver esa circunstancia es un fracaso. Cuando la asignación se produce, el objetivo es hacerla perdurar en el tiempo. Esto no es siempre posible y cuando se da una ruptura, se considera de nuevo una derrota.

185 El primer atributo, que se refiere a la ausencia de la propiedad reflexiva, aplicado en este contexto revela —a través de la sinonimia— un maravilloso azar poético-léxico-matemático.

Pero si la situación «normal» es la de estar en pareja y la contraria solo es tolerable durante un cierto periodo, digamos por ejemplo un 10 % del tiempo, simplificando, la proporción de personas «disponibles» en un momento dado será solo del 10 % de la población. Esto generará entonces una sensación aún mayor de escasez de oportunidades y de miedo a estar en esa situación. Este miedo quizás prolongará los periodos de mantenerse en pareja más allá del tiempo en el que se está «verdaderamente a gusto». Y se producirá así un fenómeno de realimentación, es decir, un círculo vicioso en el que el miedo a la soledad alarga el tiempo en pareja y esto reduce la proporción de gente disponible para una nueva asignación, lo que a su vez acentúa el miedo a la soledad y así sucesivamente... Y, además, la ansiedad provocará que las condiciones mínimas que exigimos a la otra persona se relajen y la probabilidad de estar más tiempo, de nuevo, «realmente a gusto», disminuya todavía más y la prolongación del tiempo «de descuento» sea mayor y más dolorosa cada vez.

Hay un punto de parodia distópica en esta hipótesis y en la descripción caricaturizada de ese escenario, pero también hay un fondo de triste realidad. De hecho, la analogía económica nos sirve todavía un poco más si comparamos esta situación con las economías de la escasez.

En los regímenes económicos en los que una población o un grupo sufre un estado de escasez, los mecanismos de producción y consumo se acercan a una economía de subsistencia y se caracterizan por un muy bajo nivel de creatividad y apertura. Los bienes, las ideas, las oportunidades no se comparten fácilmente, y, pese a que puede haber movimientos concretos de solidaridad y unión, en una situación extrema la gente se vuelve posesiva y egoísta.[186]

186 En los últimos tiempos está creciendo el interés por lo que se ha denominado economía de la post-escasez, propuesta por el autor anarquista Murray Bookchin (M. Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, 1986). Este concepto enlaza con el también creciente movimiento transhumanista (H+), una hipótesis cultural que estudia cómo afectará a los seres humanos la superación mediante la tecnología de los límites que el entorno y la

En nuestras sociedades, la escasez se utiliza como argumento de venta. Tendemos a percibir como más valioso algo que nos ofrecen con la etiqueta de exclusivo y la declaración de que no está al alcance de todo el mundo. Los mensajes publicitarios intentan crear una sensación de competición entre el público potencial diciendo que algo está disponible en cantidad limitada, por un tiempo determinado o simplemente es tan caro que poca gente se lo puede permitir y si yo lo puedo comprar es que pertenezco a una élite exclusiva y privilegiada.

Experimentos recientes como el de Lee y Seidle[187] en el que se presentaban anuncios de relojes como de «edición limitada», «exclusiva» o con «pocas existencias», frente a descripciones como «nuevo modelo», «disponible» o «gran surtido en *stock*», se aceptó en promedio pagar hasta un 50 % más por los primeros. La sensación de escasez, de urgencia, además, se usa para ofuscar y perturbar el juicio de quien recibe esos mensajes. La capacidad de comparar, de calcular, de establecer medidas y contrastes de manera racional disminuye drásticamente cuando se instila cierto nivel de ansiedad y nerviosismo en el procedimiento de venta o de negociación.

Considerar los pros y los contras de una decisión exige un estado mental de relativa calma. Cuando mi cerebro supone que se está moviendo en un contexto de escasez, pone en marcha mecanismos de reacción rápida y visceral que ponderan exageradamente factores muy llamativos y de corto plazo e ignoran aspectos importantes de plazo más largo. En psicología se habla de «visión en túnel» o de «inhibición de objetivos» porque no solo actúo más a corto término, sino que sobrevaloro un

biología han impuesto históricamente. En este caso se analiza qué ocurrirá cuando no exista la escasez de bienes de consumo, es decir, cuando no estén sometidos a la oferta y la demanda, y no tengan establecido un precio o un límite. Es la utopía de un mundo en el que el sentido de la propiedad iría desapareciendo y las personas solo mantendrían el apego a los bienes de valor sentimental, porque en el resto no existirían limitaciones de acceso y reemplazo.

187 S.Y. Lee, R. Seidle, «Narcissists as consumers: The effects of perceived scarcity on processing of product information», *Social Behavior and Personality*, 2012.

objetivo y olvido la importancia y el impacto de otros que mi inconsciente pasa a considerar secundarios. En estas condiciones, se hace difícil una evaluación equilibrada de costes y beneficios. Las decisiones se toman de forma impulsiva porque están mediatizadas por las limitaciones de la oferta. Pero no sufren únicamente los procesos de toma de decisión, también se altera mi percepción de los aciertos y las decepciones, de las ilusiones y las pérdidas. La trascendencia y la repercusión de cada trance se ve magnificada respecto a la forma en la que reaccionaría en otras circunstancias. Los impulsos de posesión y control se disparan a causa de la inseguridad que provoca la sensación de caer al vacío ante un abandono y no tener una red de apoyo debajo. La percepción de un mundo de escasez afectiva lleva a la dependencia emocional y a la ansiedad.

Uno de los mitos del amor romántico, el mito de la media naranja, refuerza de manera extraordinaria esta distorsión cognitiva. Nos han enseñado que solo hay una persona en el mundo que nos complementa. Pronto aprendemos que eso es quizá una exageración, pero si no es una, son unas pocas, porque somos personas especiales y selectivas, porque la exclusividad da valor a las cosas, y nada más vulgar y ordinario que el «me vale todo». Aplicamos en el ámbito de la elección de la pareja romántica cuestiones que nunca aplicaríamos, por ejemplo, a la descendencia, porque no existe el mito de que hay una sola criatura especial y perfecta, sin defectos, que el destino nos depara para colmar todos nuestros anhelos y de que tener más bebés mientras crece el primero es una traición. Además de constituir un escenario económico, la amenaza de la escasez se ha aprovechado históricamente desde las ideologías reaccionarias como estrategia política: las capas más castigadas por el sistema, por sus injusticias, sus desigualdades y las crisis (o por lo que nos hacen creer que son crisis cuando son la consecuencia de rupturas unilaterales por parte de las élites de los ya precarios equilibrios sociales), se refugian en una lucha por las migajas con quienes son todavía más vulnerables: las personas migradas, refugiadas, racializadas, las más pobres, las estigmatizadas por su cultura, su lengua o su

origen. El resorte populista liberal de poner a los penúltimos en contra de los últimos ha funcionado durante siglos y sigue resultando un éxito político en muchos momentos y lugares.

El paradigma del consumo, de la oferta y la demanda, del crecimiento continuo y de las necesidades creadas de bienes aspiracionales (que no responden a menesteres reales sino a la búsqueda de un estatus) como bases del sistema socioeconómico, llevan también a una construcción artificial que podría describirse como la sensación de una «escasez inducida». Esta construcción se nutre de rasgos del estilo de vida personal como la escalera mecánica de las relaciones, y los alimenta al mismo tiempo, siempre en una huida hacia adelante, en un incremento de las necesidades, obligaciones y cargas financieras y personales que crecen sin que se vea un fin. O como la cosificación de las personas: la tendencia a establecer relaciones de consumo en las que busco satisfacer un deseo sin tener en cuenta los deseos de la otra persona, porque no la veo como otro ser humano sino como parte de una oferta (y no en términos metafóricos, en un ejercicio de análisis y paralelismo como este, sino lamentablemente en un sentido literal e interiorizado).

En una sociedad atravesada completamente por el consumo es difícil evitar una sensación de propiedad respecto a las personas que nos rodean, sobre todo cuando socialmente se reconocen ciertos derechos de pertenencia como en el caso de parejas, o hijos e hijas (en el caso de las personas menores de edad, las circunstancias son, no obstante, diferentes y específicas al existir un proceso en marcha de formación de la personalidad y unas responsabilidades morales, legales y materiales). En situaciones de privilegio, como la de los hombres en las sociedades patriarcales o en las nuevas normatividades como el poliamor u otras formas de no-monogamia, se extiende la idea de posesión para dar lugar con frecuencia a una tendencia a la acumulación. Viniendo de donde venimos y viviendo donde vivimos, en sociedades capitalistas basadas en el crecimiento ilimitado y en el consumo, encontrarnos con la posibilidad de poseer más de un bien lleva a menudo a la tendencia a acumular cuantos más, mejor.

Una escalada insostenible en la búsqueda de la satisfacción de las necesidades —sean básicas o aspiracionales— y de sus instancias concretas en forma de deseos constituye precisamente el elemento clave del modelo capitalista de consumo. Pero, aunque los deseos de las personas son muchos a lo largo de la vida, existe una modalidad específica que pretende escapar del rebaño, ser singular, ser «El Deseo» en mayúsculas. Es el dogma alosexista enmarcado en la ideología de la pareja reproductora el que concede una relevancia especial a los deseos de carácter sexual, singularizándolos y convirtiéndolos en un sustantivo que se articula mediante un número gramatical propio para distinguirse del resto de los apetitos y anhelos humanos.

Pero ¿sobre qué cosa particular actúa el deseo en su concepción hegemónica? ¿Hacia qué se dirige y de qué depende su intensidad y su focalización? La respuesta puede sintetizarse en un concepto muy gráfico: el capital erótico o sexual. Se trata de un capital simbólico, de nuevo un paralelismo que se toma prestado del mundo económico, en la línea de los «capitales culturales» de Pierre Bourdieu[188] que recoge Catherine Hakim[189] en una polémica interpretación que se reivindica feminista, pero contiene importantes aspectos oscuros que remiten a una concepción neoliberal y fundamentalmente patriarcal de las interacciones sociales. Es un ejemplo de neofeminismo o post-feminismo que esconde en realidad la idea anti-feminista de que ya se ha alcanzado un «suelo» básico que iguala a hombres y mujeres, y que solo resta que ellas aprovechen las oportunidades que ya están a su alcance y aún no ven (hay que abrirles los ojos), entre ellas, su capital sexual.

Pero creo que el concepto en sí es útil precisamente para entender por qué la imagen cinematográfica de esas «armas de

188 P. Bourdieu, «Las formas del capital: capital económico, capital cultural y capital social» en *Poder, derecho y clases sociales*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
189 C. Hakim, *Capital erótico: el poder de fascinar a los demás*. Debate, Barcelona, 2012.

mujer» resulta tóxica bajo una mirada feminista radical y una filosofía anarquista relacional. El capital erótico, incluso si lo despojamos de la perspectiva de género y lo tratamos como un rasgo personal indiferenciado, encarna el gradiente de poder por excelencia en las relaciones.[190] No es el único factor que tiende a desequilibrar la balanza —he hablado ya de muchos factores— pero es uno de los más visibles y seguramente el menos estructural, el más particular. Y es quizá también uno de los más difíciles de gestionar y deconstruir.

No tengo recetas para esta gestión (como no las tengo para casi nada que no se prepare en una cazuela o en un horno), pero de nuevo me atrevo a plantear cómo podrían intervenir en este caso los principios y las conclusiones teóricas a las que he llegado en capítulos anteriores. Si se trata de abordar el deseo desde una mirada alejada de lo amatonormativo y alosexista, superando la idea hegemónica de que «El Deseo» importante, valioso, sobresaliente, es el sexual (como he dicho, nos referimos al resto de deseos con la misma palabra pero en plural, como disolviéndolos a través de la multiplicidad) y que es todavía más valioso si va asociado a lo afectivo, quizá podríamos, como primer paso, transversalizarlo. Transversalizar «El Deseo» para descubrir «los deseos».

Deconstruir el deseo es una aspiración de la que se habla a menudo en los textos y ambientes de reflexión sobre no monogamias éticas. El objetivo es analizar si el género, los caracteres sexuales, las estéticas corporales, las formas de vestir, moverse o seducir que me estimulan coinciden con las que promueve la cultura heteronormativa y si es así problematizarlo. Al fin y al cabo, la comunidad no monógama ha hecho un esfuerzo por

190 De hecho, creo que la perspectiva de género en este caso funcionaría justamente al revés de cómo la plantea Hakim: en las relaciones, un capital erótico relevante en una persona leída como mujer, hipersexualiza, mediatiza, condiciona y genera tantos problemas a largo plazo como eventuales ventajas a corto término. No es, ni mucho menos, la primera vez que un vector de opresión convierte cualidades positivas en obstáculos e inconvenientes o incluso directamente en factores de cultivo de violencias.

deconstruir el mandato cultural de la exclusividad sexual y afectiva, y en muchos casos algunos de los elementos del patriarcado que se apoyan en esas exclusividades que derivan en conductas de cosificación, posesión y control. Se trata en definitiva de intentar redirigir el deseo a otros tipos de cuerpo, patrones estéticos, edades, juegos, etc.

Pero transversalizar en lugar de deconstruir podría ser, como digo, un objetivo más en sintonía con la anarquía relacional. Romper los límites de lo que me gusta y atrae no solo pensando en la intimidad física sino en otras prácticas. Puede resultar más fácil, menos auto-represivo, auto-culpabilizador y auto-coercitivo pensar qué me gusta hacer con una persona, qué disfruto con ella (o con varias) que fijar a priori la atracción en lo físico, en la excitación sexual, e intentar concentrarme específicamente en lo que me estimula en ese sentido particular. Una reconstrucción transversal del deseo que lo pluralice, que consiga abarcar más miradas y más conductas gozosas sin privilegiar o jerarquizar los placeres, igual que intento hacer con los afectos.

La carencia y la precariedad como puntos de partida

La ideología de la pareja parte de la idea de que un individuo está incompleto por sí mismo y solamente formando una unión diádica se constituye en un componente pleno en la sociedad y en la vida. Por tanto, la búsqueda de las relaciones se plantea desde la carencia. Me falta una mitad y si la consigo capturar habré alcanzado el éxito en la faceta relacional. Pero si la pierdo, si se me escapa, si me rechaza, vuelvo a una situación de soledad y de fracaso.

La carencia como punto de partida genera conductas insanas muy reconocibles y el miedo a volver a ella todavía provoca consecuencias más nocivas. Es la compañera ideal de la escasez: no es fácil encontrar a alguien que me complemente y además, si no tengo éxito en la búsqueda, la consecuencia es que me quedo como un ser truncado e imperfecto. La carencia estructural conduce al miedo estructural y a la necesidad de atención como conducta normalizada, a la demanda constante de inspiración normativa, es decir, constituida en derecho y de la que deriva obligación. Y el deber apaga el deseo, o al menos son dos puntos del universo emocional que se encuentran en galaxias muy lejanas una de otra. Además, se produce una realimentación positiva, de modo que más demanda genera más desinterés, más alejamiento, y esto a su vez alimenta la inseguridad y provoca una actitud de más demanda todavía.

Romper este bucle no es sencillo, pero es muy importante hacerlo lo antes posible. Para ello, hay que reconocer que está operando y actuar desde ambos extremos aplicando fuertes dosis de voluntad y de solidaridad, teniendo en cuenta que la respuesta no puede ser la docilidad o la sumisión ni el rechazo o la imposición.

Desde el punto de vista de la anarquía relacional, vincularse es importante, valioso, quizá vital, pero cuentan todos los vínculos. No existe el mandato de concentrar en una sola persona el conjunto completo de valores, deberes y atribuciones que imponen los mitos del amor romántico. Parto de la riqueza de una red que me apoya, me cuida y me espera. Tengo espacio para más estímulos, para más magnetismo, para más pasión, para más complicidad. Para todo eso o para solo una parte de eso. Puedo cuidar más y me pueden cuidar más, aprender más y disfrutar más. Y puede que la nueva fascinación encaje en mi vida de forma sostenible, pero si no es así, no será un drama ni un terrible fracaso.

Compromisos voluntarios, intencionales y responsables

La norma dicta que cada tipo de relación acarrea unos compromisos diferentes. No deberían ser ni más ni menos. Espero y ofrezco los compromisos que lleva asociados la etiqueta que aplico a mi vínculo. Y me tranquiliza la seguridad de que se esperan y se ofrecen justamente esos mismos compromisos. Puede que me cueste más asumirlos, puede que directamente los rompa, es posible que ni siquiera haya pensado si necesito que me los brinden, pero aun así espero que lo hagan y me duele si averiguo o sospecho que los están violando. Porque, si lo hacen, aunque no haya hablado nunca de ellos, quebrantándolos me engañan. Me engañan porque «se entiende» que han de respetarlos.

La investigadora Elizabeth Brake introdujo el término amatonormatividad[191] para referirse al axioma colectivamente aceptado de que una relación ha de ser romántica, de pareja, exclusiva, sexualmente satisfactoria si es posible, socialmente reconocida y mejor heterosexual y reproductiva, para que, en ella, los compromisos más significativos culturalmente sean verosímiles y fiables. De hecho, como ya he mencionado, estos compromisos —básicamente de permanencia, cuidados, comunidad de bienes y fidelidad— aparecen de forma automática, sin más trámites.

La anarquía relacional propone una rebelión contra esta pauta amatonormativa, una insumisión activa en positivo que nos vincule, que nos comprometa, que nos permita tejer alianzas de cuidados, de sentimientos, de complicidad, de cariño, de pasión. De todo a la vez o no, orientado siempre al sur o recorriendo caminos imprevisibles, en la intimidad o en corro, en una red holgada o en una ajustada urdimbre, en un entramado de comunicación constante o en un amplio espacio de respetuosa intimidad, reflexiva o despreocupadamente, con los pies en el suelo o con las ilusiones y los sueños volando bien alto... Se trata además de que los compromisos no sean menos responsables ni menos valiosos en unos casos que en otros. Ni menos libres, voluntarios y sinceros. Pero esto no es tan fácil: si no hay nada previsto, predefinido, precocinado, entonces todo ha de construirse y decidirse sin itinerarios tipo. Entre las muchas dificultades que me puedo encontrar para poner esto en práctica, las fundamentales son: ¿cómo distinguir un compromiso libre y voluntario de una concesión que resulta de un acuerdo implícito asociado a desequilibrios de poder y falta de asertividad? o, si asumo que todo es equilibrado y sincero, ¿cómo puedo asegurarme de que mis compromisos de hoy no son la base de una estructura coercitiva para mí o para otras personas el día de mañana?

191 E. Brake *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law,* Oxford University Press, Oxford, 2012. E. Brake, «Do Subversive Weddings Challenge Amatonormativity? Polyamorous Weddings and Romantic Love Ideals», *Analize - Journal of Gender and Feminist Studies,* 2018.

En primer lugar, lo más importante es que los compromisos no sean arbitrarios, sino que tengan un sentido, que respondan a unos motivos y que estas razones se compartan y analicen. En muchos casos, únicamente con este ejercicio de comunicación y reflexión conseguiremos evitar las situaciones más comunes en las que asumimos expectativas que en realidad no existen o damos por supuestas necesidades que no son tan importantes. En segundo lugar, al analizar los compromisos, conviene tener en cuenta que en el futuro pueden aparecer otras personas, otras situaciones, cambios de muchos tipos... y construirlos en común teniendo en cuenta estas eventualidades en la medida de lo posible, de lo predecible. Y, finalmente, en tercer lugar, si recordamos que los compromisos no son cláusulas de un contrato o de un acuerdo, ni dogmas inmutables, ni leyes de un Estado o normas sociales impuestas más allá de nuestro control, evitaremos que los cambios provoquen rupturas, engaños o traiciones. Mi fidelidad es hacia las otras personas, no hacia los compromisos en sí, y menos hacia las etiquetas relacionales que los invocan automáticamente.

El ejercicio de la lealtad consiste en poner en común cualquier elemento que afecte a mi relación con los compromisos adquiridos: si me está costando cumplirlos, si encuentro incomodidades en ellos, si están quedando obsoletos o si percibo cualquiera de estas cosas en otra persona. Esta es una diferencia básica con un modelo de relaciones normativo, donde la norma está fijada por mi tipo de vínculo y, si quiero modificarla, he de cambiar la categoría de la relación: en la práctica romperla y sustituirla por otra. En un esquema anarquista relacional, es decir no normativo, los compromisos se adquieren sin fijarse en «formularios pre-impresos» y se autogestionan sin necesidad ni obligación de cambiar títulos, categorías o etiquetas.

Individualismo afectivo

Experimenté personalmente, durante unos 10 años, el proceso de intentar construir sin referentes, de manera autodidacta, una forma de vivir que no me provocara las fuertes disonancias

que había experimentado hasta entonces. No quería repetir un modelo que sabía inadecuado para mí, pero no conocía alternativas. De hecho, pensaba que eso de relacionarse de otra manera era una inquietud particular, que difícilmente podía compartir, una aventura que había que emprender en soledad, un paradigma que había que desarrollar a nivel individual y que no podía exportarse ni importarse de otras personas o lugares.

Explicaba «mi modelo» como podía, sin demasiado convencimiento porque no creía que nadie pudiera tener verdadero interés y porque yo mismo encontraba poco convincente mi discurso. Era un esquema que iba refinándose poco a poco, que no incluía el engaño pero tampoco dosis especialmente altas de comunicación, con palabras prohibidas como «amor» o «relación», que huía de los compromisos como si estos fueran los responsables de lo que yo había percibido como un modelo —el hegemónico— desacertado, represor y asfixiante, pese a haberlo experimentado con una persona maravillosa que yo tenía claro que no era la culpable de esas sensaciones.

Después empecé a encontrar referentes, lecturas, gente con la que podía conversar, crecer y volver a ilusionarme sin miedos. Ahora llamo a aquello que construí sin ayuda «individualismo afectivo». Ahora creo que hay que crecer apoyándose en el trabajo de otras personas y en la interacción vital. Ahora sé que antes de empezar este camino colectivo hice lo que pude, que quizá no se podía pedir más, pero que llegué a un lugar que hoy no me gusta.

El individualismo afectivo consiste en rodearse de barreras y fronteras infranqueables, confinar los sentimientos, las palabras, las fantasías, los deseos, la emoción, la unión. Es contener en lugar de explorar. Porque los contornos de lo posible siempre existen y los definen nuestras circunstancias materiales y sociales, nuestra realidad, los ejes de poder que nos desbordan, el propio carácter accidental de la vida como fortuito episodio biofísico. Pero están para ser desafiados en la medida de lo humano. Como dice El Kanka, «Volar, lo que se dice volar, no vuelo, pero desde que cambié el palacio por el callejón, desde que rompí todas las hojas del guion, si quieres buscarme, mira para el cielo».

Cuidados

La transversalización en el espacio de los vínculos del imperativo moral de la ayuda mutua, un elemento clásico del anarquismo social, constituye una de las bases éticas de la anarquía relacional. Sustituir el mandato cultural que genera inconexas burbujas de afecto, cuidado y protección, el egoísmo familiar o de clan del que he hablado en capítulos anteriores, sustituirlo digo, por una forma de cuidarnos que no haga depender la solidaridad, la atención o la consideración de la categoría jerárquica del vínculo.

Si cuido y me siento cuidada o cuidado por una red de personas con las que me unen pasiones y apegos posiblemente diferentes, con distintos ingredientes: más o menos intimidad, más o menos asiduidad, más o menos vida en común, entonces no experimentaré la fascinación de un nuevo afecto desde la carencia, no me agarraré a un clavo ardiendo, saborearé y apreciaré lo bueno de las personas sin la ansiedad de que puede acabarse en cualquier momento. En esa situación ideal, regalaré y no condicionaré mi entrega y mi ayuda porque sabré que no me van a faltar contrapartidas, que quizá no serán devoluciones que procedan del mismo lugar sino de otros, pero que acabarán sosteniéndonos colectivamente porque seremos una red.[192]

En este punto, de nuevo, la perspectiva de género ha de funcionar como una alerta que impida que las personas construidas social y culturalmente como mujeres se lleven la mayor parte de la carga de asistencia y atenciones hacia el resto. Es fundamental estar muy pendientes de cómo concretamos nuestras prácticas para que la multiplicidad de vectores de protección y apoyo no dé lugar a una multiplicación de los componentes de desigualdad y opresión en relación al género o a otros ejes como la posición social, la diversidad funcional o el origen de quienes componen la red.

Estas desigualdades pueden provocar además procesos realimentados de exclusión. Si alguien se encuentra en una situación

192 De acuerdo al estimable concepto de «reciprocidad indirecta» que menciono en el punto 5.3 y en la entrada del glosario «Apoyo mutuo».

o un momento de vulnerabilidad, puede llegar a percibirse como una carga y, en ausencia del mandato normativo de la pareja o la familia de sangre, sufrir un proceso de olvido progresivo. Esto provocará la necesidad y la demanda por parte de la persona apartada, y las quejas y demandas contribuyen a alejar más. Para evitar que se establezcan estas dinámicas, lo primero es ser conscientes de que pueden darse, y lo segundo estar pendientes y aplicar la voluntad desde el convencimiento de que son injustas.

Mari Luz Esteban en un trabajo reciente[193] analiza los cuidados, tal y como se plantean desde los feminismos, aportando un punto de vista antropológico y centrándose en el sobredimensionamiento del término, su descontextualización histórica y cultural y el riesgo de sentimentalizar el concepto, hipertrofiando su dimensión emocional. Su análisis establece una fuerte resonancia con las propuestas de la anarquía relacional pues plantea un diálogo entre feminismo y antropología que puede sugerir alternativas o complementos al concepto de los cuidados y compensar esa hipertrofia. Concretamente, propone incorporar las nociones de apoyo mutuo, auto-atención y reciprocidad. En sus propias palabras:

«(...) el hecho de que las investigaciones actuales se centren sobre todo en las representaciones y en la organización social de la procreación y la crianza está provocando que se queden a un lado y se invisibilicen otro tipo de relaciones de solidaridad y reciprocidad fundamentales para las personas. Pero, además, estudios como el de las comunidades de apoyo mutuo nos permiten reubicar y simultanear el uso del concepto de cuidados con otros, como el de apoyo mutuo, que es el que yo he privilegiado. Este concepto de apoyo mutuo fue utilizado por primera vez por el anarquista ruso Piotr Kropotkin, en un libro titulado *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*, publicado en 1902 en su exilio en Inglaterra. (...) Cuando digo que el apoyo mutuo nos permite reconsiderar la centralidad de los cuidados, me refiero a que, al menos en las redes en las que yo me he fijado, el hacer y el compartir conjunto no son solo cuidados, o no en el sentido habitual de este término, sino que se comparte, como hemos visto, desde protección económica y apoyo moral e ideológico, hasta tiempo libre, actividad política, etc., incluidos los cuidados en momentos en que las participantes en la red no pueden valerse por sí mismas.

(...) podemos afirmar que la revisión del trabajo feminista en torno al concepto de cuidados nos permite ver las aportaciones de una crítica radical a la visión economicista hegemónica actual centrada en el mercado. Pero, en mi opinión, es imprescindible una contextualización y redefinición de dicho concepto, además de explorar otros conceptos posibles, como el de apoyo mutuo, que nos permitan traspasar las fronteras de las relaciones e ideologías familiares actuales y movernos en espacios "entre". O lo que es lo mismo, el debate sobre los cuidados no es solo un debate ligado a las desigualdades sociales y económicas entre mujeres y hombres o entre colectivos con diferentes posiciones sociales (inmigrantes/personas autóctonas), que lo es. Es también un debate que nos fuerza a volver sobre la familia, la amistad, el parentesco, la p/marentalidad, el sostenimiento de la vida y la interdependencia entre los seres humanos.»

193 M.L. Esteban, «Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología», *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 2017.

Reconocimiento

Decía el matemático, filósofo y lingüista Ludwig Wittgenstein (curiosamente, ingeniero aeronáutico de formación y discípulo de Bertrand Russell) que «los límites de mi lenguaje representan los límites de mi mundo». La idea de renunciar a las etiquetas que categorizan las formas de relacionarnos y acotan nuestras formas de sentir, vivir y ayudarnos, puede suponer al mismo tiempo prescindir del marco léxico, semántico y pragmático que da soporte a nuestras necesidades de reconocimiento. Cuando

dedico tiempo, energía, pasión y entrega a una persona, o a varias, y la tengo o las tengo en mi pensamiento a menudo, la presencia en mi realidad es tan importante que puedo sentir la necesidad de colocarlas en un lugar importante de mi universo simbólico. Y la aspiración de que me nombren también esa o esas personas otorgándome un reconocimiento en forma de significante singular, distintivo: mi novia, mi novio, mi chico, mi chica, mi pareja, mi compañero o compañera...

Como en el caso de las expectativas, en lo que se refiere al reconocimiento se dan dos elementos ligeramente diferentes: el reconocimiento interno y el reconocimiento externo. El primero es el que puedo sentir que «me deben» las personas con las que me relaciono intensamente. No quiero que me traten como a una persona más. Necesito, o mejor, deseo, que me consideren y me nombren de una forma especial.

Y el segundo tipo de reconocimiento, el externo, tiene que ver con cómo nos ve el resto del mundo. También puedo sentir deseos de que se nos identifique como miembros de una relación con nombre propio. Podemos aspirar a tener presencia en el espacio referencial de otras personas que también nos importan.

Ambas formas de demanda de reconocimiento van asociadas a veces a la inseguridad, a la inestabilidad o a la búsqueda de una identidad que vaya más allá de lo individual. En el ámbito interno pueden influir mis miedos al abandono o a la irrelevancia. En el externo, la necesidad de sentir una mínima integración en el entorno compartido y no tener que explicar ciertas cosas una y otra vez. Al fin y al cabo, reconocer que las categorías son constructos culturales no implica que esas categorías no existan a nuestro alrededor y nos afecten.

Cada persona o cada conjunto de personas resuelve estas cuestiones de manera diferente. Desde el compromiso de adoptar las categorías de forma descriptiva y estar muy pendientes de que no se conviertan en instrumentos coercitivos, hasta la actitud más resistente e insurrecta de mantener a toda costa la no normatividad en todos los aspectos, incluido el lenguaje. Lo que está claro es que la necesidad de que el reconocimiento y

el sentimiento de «ser especial» sea otorgado por otra u otras personas es cederles una importante cuota de poder sobre mí.

Considero necesario disponer de herramientas y seguridad suficiente como para sentir que soy especial sin que eso me lo valide nadie. He de ser capaz de proporcionar mi propio reconocimiento. La interdependencia con el resto de mi red de relaciones me proporciona placer, crecimiento, felicidad, pero no son las demás personas las que han de reconocer mi singularidad ni acreditar mi validez en ningún sentido.

En resumen, las etiquetas, como ya he comentado en varios momentos, no son coercitivas en sí, pero los automatismos expresivos y los efectos performativos subconscientes pueden ser complicados de manejar. Por supuesto, suponer que las categorías no existen sería una inconsciencia y plantear la obligación de prescindir de las etiquetas sería proponer otra normatividad, así que la conclusión no puede ir más allá de valorar estos riesgos e insistir en que tener toda esta información es importante, a fin de poder usarla, compartirla y convertirla en un utensilio más de nuestra caja común de herramientas para la autogestión colectiva.

Delimitación en el tiempo

En la mayoría de las culturas, desde las más antiguas a las actuales y desde las grandes civilizaciones a los grupos humanos de ámbito geográficamente más reducido, se han desarrollado ritos de paso, manifestaciones de constatación colectiva y demostración de apoyo y reconocimiento en los episodios más significativos de la vida. El ritual que acompaña a la muerte, por ejemplo, ayuda a las personas queridas a aceptar y asumir la pérdida, y a compartir su dolor. Se observan rituales de bienvenida a los nuevos nacimientos, al acceso a la edad adulta o a diferentes procesos biológicos, sociales, de unión, de emancipación, de encuentro, de despedida, etc. Por tanto, no es extraño que mantengamos una fuerte tendencia a señalar y compartir los hitos importantes que tienen que ver con los vínculos. El modelo normativo exige acotar y hacer visibles los cambios de tipo de relación. Desde el

momento en que cada etiqueta relacional tiene asociados indisolublemente unos deberes, unos derechos y unas expectativas (internas y externas), la necesidad de que quede claro en qué situación estamos es evidente. De lo contrario, no sabremos qué podemos y debemos hacer y nos arriesgamos a ser objeto de críticas y censuras de nuestro entorno (aunque esto último ha dejado de ser tan importante hoy en día en muchos contextos sociales). Según he desarrollado en capítulos anteriores, la impugnación de la normatividad como esquema relacional lleva a que deje de ser necesaria esta delimitación. De hecho, diría que, desde el punto de vista práctico, esta es una de las diferencias más importantes entre la propuesta de la anarquía relacional y el resto de formas de entender los vínculos. Tanto los esquemas monógamos como los no monógamos, por ejemplo el poliamor, conservan y comparten la práctica de acotar e identificar los vínculos. En concreto, mantienen la lógica de la ruptura como final de una forma de relación (amorosa, de pareja, íntima, etc.) y paso a otra nueva (amistad, compañerismo, distanciamiento, etc.).

¿Y esto qué significa en la práctica? ¿Que ya no puede haber cambios? ¿Que, por el mero hecho de no estar etiquetadas, las relaciones son indestructibles? Evidentemente, no. Las circunstancias que hacen que los vínculos se resientan, que se dejen de compartir cosas, que la pasión pueda perder paulatinamente su ímpetu inicial, que surjan conflictos, incompatibilidades y diferencias no van a desaparecer. La cuestión es que, si no nos vemos en la obligación de decidir «si estamos o no estamos», esas modificaciones tendrán consecuencias circunscritas al cambio en sí. Es decir, cambiará lo que tenga que cambiar sin arrastrar a todo el edificio relacional consigo.

De alguna manera, se trata de rebelarse para que los significantes dejen de imponer su autoridad al marcar las etapas y las prácticas, y que lo que importe sean los significados. Que no sea la ruptura la protagonista de incontables horas de conversaciones, angustia, sufrimiento y dudas, sino que hablemos de qué nos apetece o no nos apetece hacer y que, si es necesario, nos duela exclusivamente aquello que ya no podemos compartir.

Es inevitable sentir rechazo, dolor y frustración cuando otra persona deja de querer encontrarse conmigo en momentos y experiencias que me aportaban felicidad, o desee hacerlo con menos frecuencia o de otra manera, pero es probable que con esa persona siga teniendo muchas otras cosas que compartir, sobre todo amor, afecto y deseos de cuidarnos. Con más o menos limitaciones, pero sin que desaparezca todo porque pasamos a otra categoría relacional. Ejemplos comunes de estas prácticas, que pueden cambiar de intensidad o desaparecer, son: la convivencia, la intimidad física, la asiduidad en la comunicación o la participación en eventos familiares, sociales y lúdicos.

Es posible que mi reacción ante esta propuesta sea la incredulidad, el escepticismo, el «yo no podría», «yo necesito entender dónde estoy». Negar esas sensaciones no tiene sentido, pero quizá sirva un paralelismo para explicar hasta qué punto la construcción cultural puede estar determinando esta percepción. En un taller, ejercicio o terapia orientada a las «relaciones de pareja» no nos resultará extraño encontrarnos con un punto cuyo objetivo sea facilitar los procesos de ruptura limpios y sin secuelas. Sin embargo, en un contexto similar pero orientado a cómo relacionarte con tu familia de origen, nos resultaría insólito ver un ítem que tratara de cómo «romper bien, definitivamente y sin consecuencias, con tu madre o con tu padre», por ejemplo.

La idea de monogamia en serie sugiere que hay que cortar limpiamente con una persona para poder dedicar toda la atención a otra, para volver a edificar una unión total subsiguiente tras demoler todos los vínculos importantes con la anterior. De alguna manera, se destruye una «identidad de pareja» para forjar una nueva. El proceso de construcción de una nueva identidad es a menudo un camino de empoderamiento, pero en este caso se parece más a un éxodo. Hay que abandonarlo todo en busca de una nueva tierra prometida.

Negociación

La referencia más citada en el estudio y la práctica del consenso es la conocida como metodología de la escuela de negociación

de Harvard, recogida en el trabajo de Fisher, Ury y Patton de principios de los años ochenta del siglo pasado.[194] Es, sin duda, un paradigma bienintencionado que busca el beneficio mutuo, la objetividad y la justicia, procurando minimizar los posibles agravios a la otra parte para evitar resentimientos que pueden deteriorar la sostenibilidad de los acuerdos.

Pero esta visión, seguramente útil en determinados ámbitos, pasa por alto de una forma muy notoria el problema de las relaciones de poder. Como dice Clara Coria,[195]

> «La negociación adopta signos positivos o negativos según el contexto ético dentro del cual se la pone en práctica. Así por ejemplo, en un contexto de corrupción, las negociaciones son corruptas. En un contexto de competencia extrema, son leoninas. En un contexto de solidaridad, son alternativas para hallar soluciones que contemplen las necesidades de las partes. Es el contexto ético en el que se inserta cada negociación el que le confiere los atributos.»

Y tampoco se trata, mucho menos todavía, de sustituir la negociación por la sumisión:[196]

> «El ceder aplacatorio es muy distinto del ceder estratégico, por el que se acepta renunciar a una parte de los propios intereses para hacer posible un acuerdo que finalmente resuelva los diferendos. El ceder aplacatorio abre la puerta a las condescendencias que terminan convirtiéndose en sumisiones. Es resultado de múltiples violencias invisibles. Violencias que, por ser tan habituales, terminan naturalizándose y pasan inadvertidas. Todo el mundo sabe —aunque no siempre lo tengamos presente— que la violencia no reside sólo en la actitud desenmascaradamente hostil, el gesto atemorizante o la palabra mordaz. La violencia ocupa espacios que no siempre son evidentes. Y su forma más encubierta no es la menos dañina.
>
> Hay infinidad de violencias que son "invisibles" para nuestros ojos simplemente porque no estamos acostumbradas a considerarlas como tales. Muchas de ellas se ocultan y escudan detrás de hábitos nunca cuestionados, prescripciones sociales e inercias personales. Algunas de las más frecuentes son el silencio autoimpuesto, las autopostergaciones y la sacralización de los roles femeninos.»

194 R. Fisher, W. Ury, B. Patton, *Obtenga el sí: el arte de negociar sin ceder*, Planeta, Barcelona, 2008.
195 C. Coria, *Las negociaciones nuestras de cada día*, Paidós, Barcelona, 1997.
196 Ibíd.

Las consecuencias de aplicar un paradigma antiautoritario y antiopresivo a las dinámicas de autogestión en el plano relacional y afectivo pasan por reconocer la gran dificultad que conlleva normalmente detectar y neutralizar estas violencias invisibles y, por tanto, poner bajo sospecha la idea de negociación. Asumir que existen asimetrías y desequilibrios, gradientes de poder, que inducen a aceptar concesiones sobre nuestra agencia y nuestros límites. Pero, entonces sin demandas y cesiones y un proceso de negociación y acuerdo ¿cómo puedo alcanzar un entendimiento en mis relaciones que me permita estar a gusto? No es fácil responder a esta pregunta. Los principios del anarquismo social autogestionario que hereda la anarquía relacional incluyen los conceptos de compromisos libremente aceptados y revisables, el de autonomía responsable y el de soberanía personal. Con esta base, un auténtico trípode ético, se puede construir a través del diálogo, un referente relacional basado en los compromisos y los límites.

Los compromisos me vinculan en función de mi voluntad y los límites solo tienen sentido cuando se aplican a mi cuerpo, a mi tiempo, a mi espacio… Es cierto que pueden diseñarse infinitos sofismas que adulteren los compromisos y definan límites fraudulentos y tramposos. Cualquier estructura lógica puede estirarse, manipularse y distorsionarse hasta que se adecúe a una pretensión opresiva y tiránica. Pero si somos capaces de

ceñirnos de forma ajustada a las ideas de compromisos estrictamente voluntarios y límites específicamente individuales, será más difícil que el resultado incorpore prácticas autoritarias.

Seguramente, solo a través de la experiencia y el empeño puedo llegar a ese alineamiento preciso. O quizá sea demasiado complicado en la práctica. Lo cierto es que quienes lo intentamos desde hace años con interés y motivación no siempre tenemos la seguridad de estar haciéndolo bien, pero en alguna medida, sí funciona y sirve como una guía o un horizonte hacia el que caminar si estamos de acuerdo con los principios básicos de la propuesta.

Creo que en este caso los ejemplos pueden ser útiles. Mi interpretación de los principios éticos de la anarquía relacional en lo que se refiere a los acuerdos (caben, por supuesto, muchas otras interpretaciones) podría ilustrarse con pautas prácticas como estas:

› Comunicarse usando expresiones como «a mí me afecta» o «yo no estoy a gusto» en lugar de «no puedes o podéis hacer» o «debes o debéis hacer». Plantear la comunicación en primera persona del singular.
› Defender mis valores y principios, no atacar o criticar los de las demás personas.
› Esforzarme por que no sean las demás personas quienes decidan lo que hago o lo que debo hacer, en qué participo y en qué no... pero emplear tanto esfuerzo o más en asegurarme de que ellas puedan ejercer esa misma capacidad.
› Establecer los límites sobre mi espacio, sobre aquello que se dirige explícitamente hacia mí, mis cosas, mi tiempo, mi dignidad y mis derechos, sin intentar disfrazar de límites los deseos de imponer obligaciones, coacciones o exigencias a las demás personas.
› Adaptarme en función de compromisos claramente especificados en cuanto a mantener el respeto, brindar apoyo, cuidado, complicidad, escucha y ternura, pero no adaptarme en el sentido de ceder ante las peticiones a cambio de otra cosa (o a cambio de nada, lo cual se traducirá en la práctica en una aplazamiento «del cobro», porque lo que percibo como una cesión queda «anotado en el debe» como tal).
› Mantener el nivel de privacidad con el que me siento bien y respetar el que requieren las demás personas.
› Del mismo modo, avanzar (o no) en la intimidad física al ritmo que me hace sentir a gusto y respetar los ritmos del resto según una lógica de mínimos, es decir, al ritmo de la persona más lenta o vulnerable.
› Y aplicar el mismo criterio de respeto ante la velocidad con la que pueden ir creciendo aspectos como la complicidad, la generosidad, el compartir tiempo, relaciones, etc. Incluso cuando en lugar de avances, por cualquier motivo, se producen retrocesos.

Vuelvo a repetir que se trata únicamente de formas de abordar la interacción que no van a cambiar necesariamente el resultado, el fondo y el funcionamiento de las relaciones, pero pueden servir como punto de partida. Finalmente, entender los compromisos como algo serio y firme, pero adaptable, puede ayudar a que estos lleguen a ser más amplios y menos cautelosos. Si he de pensar hasta el último detalle de cualquier eventualidad, en la realidad de cualquier persona o circunstancia que vaya a interactuar en el futuro con mis relaciones, tendré que mantener unos compromisos muy conservadores para evitar que afecten a otras personas y provoquen restricciones y coerciones sobre ellas. Creo que si planteamos los compromisos como instrumentos que orquestan una partitura de afectos y fraternidad, y no como términos de una transacción, cláusulas de un contrato mercantil o artículos de un tratado bilateral, el ritmo será más libre y la melodía más humana.

Comunicación

A menudo compartimos en espacios de activismo relacional una especie de broma que asegura que en un vínculo normativo se habla de la relación solo cuando esta atraviesa momentos de conflicto y situaciones problemáticas, y sin embargo en uno no

normativo es en los periodos en los que está más viva e interesante la relación cuando más activa es la comunicación y el diálogo.

Realmente, también hay un límite práctico y anímico que convierte en agotador un exceso de interlocución y gestión. El objetivo de las relaciones, en general, no es hablar sobre ellas sino disfrutar de la compañía, del afecto, de las risas, las aventuras, el humor, de la excitación intelectual y física. Pero es cierto que la comunicación —sobre todo de aquello que resulta importante y puede condicionar la relación— es crucial en un vínculo no normativo, porque no existe un estándar y un referente al que acogerse «por omisión». Los límites y los compromisos no están estereotipados y por tanto hay que tratarlos. No son fijos e inmutables, no son dogmáticos, hay que analizar sus motivos, sus razones y entender que pueden evolucionar. En términos prácticos, se trata de comunicarse de la manera más fluida posible sin que la interlocución se convierta en sí misma en un mandato. Más allá de un trabajo personal que pueden necesitar las personas más introvertidas y tímidas, la cuestión no reviste una complejidad especial. Simplemente, hemos de tratar todos los temas porque en un esquema no normativo ningún asunto se da por descontado si no ha sido debatido.

El aspecto que sí encierra más dificultad y exige un análisis cuidadoso es el de la distinción entre sinceridad y transparencia. Como he mencionado en el capítulo anterior, existen pocas dudas de que la sinceridad es un compromiso que debería formar parte de cualquier relación ética. Pero la conformación exacta de este compromiso no tiene por qué ser automática. De hecho, cómo se gestiona es un aspecto muy relevante. A partir de un suelo básico que asegure que las personas con las que me relaciono estén siempre informadas de los elementos esenciales que afectan a nuestros límites, compromisos y a la estructura relacional, cualquier planteamiento sobre qué, cuándo y cómo comunicar el resto de cuestiones encajaría en las concepciones de la anarquía relacional. Es decir, en los principios de la anarquía relacional no cabe una normatividad que exija un determinado nivel de transparencia y mucho menos la renuncia total a la privacidad. Los niveles de visibilidad se pueden ir adecuando a las necesidades, siempre que esa transparencia sea genuinamente voluntaria y no obligada o impuesta.

En la práctica, de nuevo, la forma en que gestionamos normalmente la comunicación en las relaciones de amistad es un referente útil para entender cómo puede establecerse una dinámica consecuente con los fundamentos que he ido exponiendo. Tenemos amistades con las que compartimos ciertas cosas y otras con las que compartimos menos. Normalmente esto depende del interés que transmitan, del grado de comprensión que exhiban y de cómo nos alivia o nos ayuda su reacción. Poco a poco, en función de esos parámetros, iremos configurando nuestro estilo de comunicación y el alcance de lo que compartimos con cada persona. Normalmente, en las relaciones de amistad, no nos sentimos obligados a contar nada que no nos apetezca desvelar (excepto aquello que afecta directamente a alguien) ni a exigir más transparencia de la que surge de manera voluntaria. En el caso de relaciones en las que hay fuertes niveles de codependencia o expectativas muy marcadas, es frecuente que algunos actos comunicativos tengan un componente táctico, de forma consciente o inconsciente, y más egoísta que generoso. A menudo utilizamos la comunicación para descargarnos de responsabilidades, para desahogarnos. En este sentido cabe recordar que la sinceridad ha de ir acompañada de una dosis equivalente de empatía. La sinceridad no empática puede resultar cruda y brutal.

Un ejemplo de comunicación táctica es la que se emplea para forzar crisis o cambios en las relaciones al confesar rupturas de límites, engaños o trampas. Otros ejemplos son el «sincericidio emocional», la expiación de culpas a través del reconocimiento del pecado, la provocación para desencadenar un conflicto, la amenaza de la decepción cuando las otras personas no reaccionan de acuerdo a ciertas expectativas, el chantaje...

Confianza

Creo que la construcción de la confianza tiene mucho en común con la de los estilos y compromisos comunicativos. De hecho, es

todavía más impermeable a la normatividad. No siempre confiamos más en quien más deberíamos hacerlo según las expectativas y mandatos culturales. Confiamos más en quien sentimos más cerca, con más empatía, en quien reacciona a nuestras confidencias apoyando y ayudando, y no dudando, recelando y juzgando.

Un referente muy directo, que he mencionado ya en el segundo capítulo, del que se puede aprender y extraer ideas prácticas, es el que proviene originalmente de los movimientos feministas (fundamentalmente el feminismo de la diferencia de los años 80 del siglo XX) en forma de *sororidad* y *affidamento*. Son términos que cobran impulso a partir del trabajo del Colectivo de la Librería de Mujeres de Milán y se difunden a través de los trabajos de Marcela Lagarde, entre otras. Es una concepción que se relaciona con la hermandad y la confianza, con el reconocimiento mutuo, la solidaridad y el apoyo. Danila Suárez Tomé sintetiza así su esencia y su práctica:[197]

> «La sororidad no es un llamado a amarnos entre todas, llevarnos bien a la fuerza, no criticar ideas y acciones o tener desacuerdos con otras mujeres. No. Ese es un malentendido que, en definitiva, nos lleva a sobrecargarnos con normas imposibles de cumplir y a evitar debates y discusiones, que son el motor de todo cambio. La sororidad nos habla de crear pactos de coyuntura en los que podamos encontrarnos cada vez más mujeres; de generar nuevos vínculos entre nosotras y en relación también con otros grupos y otras luchas; de incluir nuevas subjetividades, también, porque no todas las personas que vivimos la opresión patriarcal nos reconocemos mujeres; de ir alcanzando objetivos consensuados en acuerdos fundamentales; de potenciar las diferencias para no violentar la pluralidad con el ideal de lo homogéneo. La sororidad, en definitiva, es un pacto político entre pares, en donde quienes pactan son, justamente, quienes nunca antes

197 D. Suárez Tomé, «Sororidad y praxis política feminista», *Economía Feminista*, 2017.

> habían podido pactar y que, a causa de eso, quedaron por fuera del terreno de lo público y de la arena política.
>
> Una vez, en otro panel en el que me encontraba hablando de sororidad, me preguntaron si acaso este ideal no era algo demasiado imposible de alcanzar que, en definitiva, nos terminaba causando una gran frustración, en tanto y en cuanto los problemas, discusiones y diferencias que atraviesan al feminismo parecen ser irreparables. Y es cierto, a veces nos abrumamos y creemos que es imposible seguir avanzando. Pero podemos pensarlo desde otro lado: el pensamiento único y la ausencia de conflictos es una situación reservada para quienes sostienen el *statu quo* y se ven beneficiados por él. Cuando lo que queremos es cambiar el mundo, cuando está todo por hacer y construir, cuando elegimos caminos no violentos y tomamos a la diversidad como un valor, es natural que las cosas no sean tan simples y cómodas. Les propongo que tomemos estas dificultades que experimentamos en nuestro tránsito por el feminismo como un síntoma de salud, de movimiento y de potencia de cambio, y a la sororidad como un ideal regulativo que debemos tener presente en cada acción feminista, aunque nos parezca (y hasta sea) inalcanzable.»

Por otra parte, un equilibrio que es necesario mantener es el de la confianza y el respeto. Más concretamente, creo que es preciso vigilar que la primera no se construya a costa del segundo, es decir, que la confianza no se desarrolle en menoscabo del respeto. Es tan fácil caer en ese desacierto, que incluso existe en castellano una acepción muy utilizada de la palabra «confianza», recogida en el diccionario como usada más en plural, pero que también se emplea en singular, que apunta precisamente a esto.[198] Incidiré más en ello cuando me refiera al respeto en las relaciones.

198 Según el diccionario de la RAE, la sexta acepción de la voz *confianza* es: «6. f. Familiaridad o libertad excesiva. U. m. en pl.».

5.3 Dificultades, obstáculos y vías colectivas de superación

En este recorrido a pie de suelo por el paisaje de unas formas alternativas de relacionarnos, nos encontramos con toda la carga de un modelo hegemónico patriarcal, normativo y dogmático que tiende a minimizar el espacio para la rebeldía al constituir, más que un modelo, un medio de inmersión total. A mi alrededor solo veo vínculos normativos que me hacen difícil imaginar hasta dónde pueden llegar otros esquemas de relación, porque la pluralidad solo crece alimentada por la diversidad y apenas puedo intuir de vez en cuando algún lejano oasis en un desierto de uniformidad.

Por eso, sin apenas referentes, sin demasiados puntos de anclaje sobre los que construir e ir más lejos, no es fácil superar todas las dificultades que las relaciones conllevan, más las derivadas de estar componiendo una estructura nueva e incierta. Plantear una forma de vivir que tenga como base una red libre y solidaria en un medio en el que las burbujas monógamas, la escasez de afectos fuera de esas burbujas, la sensación de carencia, la necesidad de poseer y las expectativas son tan abrumadoramente dominantes es casi una misión imposible.

Quiero repasar en este punto ideas y experiencias sobre cómo superar esas condiciones, cómo enfrentarse a los sentimientos de escasez, carencia, dependencia, expectativas, idealizaciones, culpas y opresiones. Desde luego, quiero seguir huyendo de las recetas milagrosas, pero me gustaría aportar puntos de partida sobre los cuales se puedan elaborar pensamientos y modelar herramientas propias que, aplicadas a las prácticas cotidianas, acerquen un poco la utopía de unas vidas atravesadas y sostenidas por los afectos y la solidaridad colectiva.

Celos y compersión

Describía Marcel Proust en *Por el camino de Swann,* de su maravillosa serie *En busca del tiempo perdido:* «Sus celos, como un pulpo que lanza un primer, un segundo y finalmente un tercer tentáculo, se aferraron inamoviblemente primero a ese momento, a las cinco de la tarde, luego a otro, y luego a otro de nuevo. Pero Swann era incapaz de inventar sus tormentos. Eran solo el recuerdo, la perpetuación de un sufrimiento que le había llegado desde fuera».

Curiosamente —por otro de esos azares poéticos con que nos obsequia la realidad— uno de los paralelismos más populares en muchos colectivos de activismo relacional para describir e ilustrar la complejidad del sentimiento de los celos, es el *Pulpo de los Celos*[199] que usó el divulgador norteamericano Reid Mihalko a finales de la pasada década en sus artículos y talleres.[200] Con el símbolo del pulpo se hace referencia a 8 emociones que, como tentáculos, pueden atenazar y desencadenar el sentimiento de angustia, dolor y sufrimiento que identificamos como celos. Estas emociones son:

1. La necesidad de posesión y control que acompaña a la ficción de que soy especial e irreemplazable.
2. La inseguridad y la sensación de vulnerabilidad de la relación.
3. El miedo a la pérdida y al abandono.
4. El temor al rechazo y a la frustración, a menudo asociado a la baja autoestima.
5. El pánico a la soledad, relacionado con la dependencia y la ausencia de una red de apoyo, una vida social activa, etc.
6. El sentimiento de injusticia e inequidad que se produce cuando la otra persona tiene más facilidad para encontrar relaciones y planes para la socialización y la diversión.

199 «Battling The 8-Armed Octopus of Jealousy», en reidaboutsex.com (trad. al catalán por Amors Plurals en amorsplurals.cat).

200 Por cierto, este autor fue acusado recientemente de vulnerar el consentimiento de personas (entre ellas, algunas que acudían a sus talleres) y, tras aceptar lo grave del daño causado, se encuentra en un proceso de justicia restaurativa y transformativa. La forma de abordar un asunto tan serio empleando hipótesis no convencionales basadas en la responsabilidad y la rendición de cuentas en un ámbito colectivo resulta cuando menos interesante. Más información en «Information about Reid Mihalko's Accountability Process», en reidaboutsex.com y en «Un gurú sexual y sus abusos sexuales (y cómo se está intentando resolver)» en golfxsconprincipios.com.

7. La baja autoestima y la autopercepción en términos de inferioridad.
8. La sensación de escasez afectiva y de que no me resulta fácil salir de una situación de carencia.

La problemática de los celos que se da en una relación monógama es diferente a la que se da en una relación no normativa. En la primera, sobre todas las cuestiones enumeradas sobrevuela además la ruptura clandestina de un compromiso, o sea el engaño. En el segundo caso, la exclusividad sexoafectiva muchas veces no es uno de los compromisos asumidos y por tanto los celos tienen más que ver con la dificultad de vencer esas emociones, pese a entender que sería preferible gestionarlas y superarlas.

Este es uno de los asuntos más estudiados y tratados en los textos, talleres y conversaciones en los ambientes no monógamos. Las estrategias, mecanismos, experiencias y vivencias se comparten una y otra vez, y se refinan y evalúan. Sin duda, es un ejercicio útil para adquirir destrezas, herramientas y empoderamiento, pero siempre se repite la idea de que los celos generan sufrimiento y conflictos. Es importante darse cuenta de que no tiene sentido añadir más angustia todavía a la situación, sintiéndose culpable por no poder controlarlos. Ese es un trabajo de todas aquellas personas de la red involucradas, no solo de quien los experimenta. Como casi todo en la anarquía relacional, las soluciones son colectivas.

Un concepto que también se maneja con frecuencia desde hace años en la literatura sobre no monogamias éticas es el de la «compersión» (sí, la segunda sílaba es «per» y no «pren»). Es un sentimiento positivo que se define como una satisfacción empática generada por la felicidad de otra persona a la que nos une un vínculo afectivo o sexoafectivo cuando disfruta de otra relación similar. Sería, de alguna manera, un antónimo o un contrapunto de los celos. Se basa en relatos de vivencias en las que la aparición de nuevas relaciones en la vida de las personas más cercanas puede enriquecer y alimentar la nuestra más o menos indirectamente. No es fácil decir hasta qué punto es un sentimiento frecuente

o si a él solo se llega a través de un trabajo de deconstrucción o de solidaridad y altruismo. Lo que sí está claro es que la posesividad, la poca solidez de la relación, las inseguridades, los sentimientos de inferioridad, el miedo al abandono y, en definitiva, todo lo que caracteriza aquello que llamamos celos dificulta absolutamente la posibilidad de sentir compersión.

Es llamativo que el conjunto de las emociones que configuran la sensación de los celos se gestiona culturalmente en nuestras sociedades de una manera especial. No es como otros sentimientos que se consideran gobernables, sino que se acepta como algo intolerable, invencible, que me domina sin remedio. Hasta hace pocos años, en muchos países existía el atenuante penal o incluso una tipificación diferenciada de un delito llamado «crimen pasional», menos grave porque supuestamente nadie puede sobreponerse a algo tan insuperable como los celos asesinos.

Y este es seguramente un ejemplo de profecía autocumplida. Si nunca nadie ha considerado a mi alrededor la posibilidad de que los celos sean un sentimiento más, manejable como cualquier otro, me resultarán tan insufribles como me han dicho y he creído entender siempre. Los bebés y los niños pequeños, por ejemplo, tienen tendencia a querer apropiarse de todo lo que ven y les llama la atención. Ese sentimiento de atracción hacia cosas que pertenecen a otras personas, es rutinariamente gestionado por los adultos mediante la repetición serena y apacible de que no lo pueden coger, no es suyo, no se puede tocar, etc. Al llegar a los 10 años, o a los 20 o a los 40, no tenemos ninguna dificultad ni experimentamos drama alguno cuando caminamos por un mercado o un centro comercial y no podemos llevarnos a casa todo lo que vemos y nos gusta. A veces quizá nos encantaría hacerlo, pero reprimimos ese impulso sin afligirnos ni considerarlo una desdicha. Simplemente, aprendimos en su día a convivir con ello.

Los celos, por contrapartida, se nos han presentado como un drama más allá de cualquier gestión e incluso como una prueba de amor. No hay amor sin celos se nos ha dicho. Terrible. Hacer en la edad adulta, con vínculos creados y en marcha, el trabajo que pudo hacer la propia cultura en su momento no es tan sencillo,

pero tampoco es cualitativamente distinto. Supone el mismo tipo de aprendizaje, pero precedido de un «desaprendizaje».

En lo que se refiere a los aspectos diferenciales de la anarquía relacional respecto a otras formas de no normatividad en esta cuestión, podríamos decir que el hecho de etiquetar las relaciones de manera que algunas tengan un carácter especial definido y acotado y otras no, puede suponer que la llegada de nuevas personas a ese entramado privilegiado de vínculos represente una amenaza potencial mayor. Si no existe esa frontera divisoria, nadie puede traspasarla, ni en un sentido ni en otro, y esa amenaza se difumina, deja de operar en los mismos términos. Por otro lado, la falta de estructura podría alimentar los sentimientos de inseguridad, baja autoestima, vulnerabilidad, etc., resultando finalmente en un balance quizá similar al de otros esquemas y planteamientos.

Necesidad de simetría y de «sentirse especial»

El colectivo de personas que plantearon la anarquía relacional como una evolución de lo que inicialmente llamaron relaciones radicales explicaban su propuesta a menudo planteando un paralelismo entre lo que entendemos como amistad y lo que llamamos relaciones de pareja. Entre los ejemplos que citaban está el que se refiere a que una amistad no necesita, o requiere en mucha menor medida, ser alimentada con un contacto continuo de confirmación. Lo mismo ocurre con otras relaciones, como las que nos unen a la familia de origen. Esto es en gran parte debido a que la naturaleza de esos vínculos no contiene, en su concepción, la cuestión de la instauración, la supervivencia y la ruptura. Desde luego, cualquier vínculo es susceptible de complicarse y romperse, pero no hay una narrativa interna de cuestionamiento: «¿aún te quiero, aún me quieres?», «¿me haces / te hago feliz?», «¿se acabó el amor?». Haciendo uso del paralelismo al que me acabo de referir, resulta casi pueril la traslación de estas frases a una amistad adulta socialmente normalizada, por ejemplo después de unos meses de conocerse y compartir actividades»: ¿aún eres mi amigo / amiga?», «¿soy / eres un buen amigo o amiga?», «¿se

acabó ya la amistad?» o a una relación familiar típica: «¿aún me consideras un buen hermano o hermana o madre o padre?» (en este último caso la confirmación no se refiere al vínculo en sí, que no puede desaparecer, sino a su calidad).

Todas estas frases pueden tener sentido en cualquier relación en momentos de fuertes crisis o circunstancias especiales, pero solo resultan reconocibles como planteamiento de confirmación continua o periódica en el caso de las relaciones que llamamos sentimentales, de amor o de pareja, normalmente de carácter sexoafectivo. Y es comprensible, porque en una relación amatonormativa, ese estatus corresponde a una posición a defender. Existe siempre la amenaza de que se nos desaloje de un pedestal en el que, en la normatividad monógama, solo cabe una persona y en otras estructuras, como el poliamor, cabe más de una, lo cual exige un trabajo importante para que todo el mundo encaje cómodamente sobre una tarima más amplia y flexible pero también más compleja de gestionar. Por otra parte, mi puesto en el pedestal de la otra u otras personas requiere, como justa retribución, un hueco para ella o ellas en mi propio pedestal. Se dan por tanto dos necesidades muy relacionadas: la necesidad de que se me confirme que sigo siendo «especial» y la exigencia de equidad o simetría en cuanto a esa consideración. Son dos condiciones que generan unas dinámicas muy concretas. Mientras las cosas van bien, se manifiestan como un permanente intercambio de mimos y mensajes de afecto que funcionan como verificación, como unas gratificantes constantes vitales del vínculo. No quiero decir que no sean en general expresiones sinceras, pero tienen frecuentemente una función más fática que emotiva. Se trata de mantener activamente la supervisión del nexo afectivo.

Pero cuando hay un desgaste, algún conflicto, simples irregularidades y altibajos personales a nivel individual o de la relación, se resiente la expectativa en cuanto al nivel de continuidad del enlace certificativo, se percibe una fractura del hábito y de las inercias. Y eso lleva a la duda, a la necesidad de más confirmación, a la demanda, a la desconfianza y a que pequeñas alteraciones que podrían pasar desapercibidas se agiganten

y amplifiquen su alcance inútilmente. Por tanto, la propuesta que podría derivarse de la concepción anarquista relacional es, de nuevo, acercar lo más posible la mecánica de ratificación de todos los vínculos a lo que suele hacerse en el entorno de las relaciones de amistad. Cambiando las dinámicas puede llegar a modificarse en la medida de lo posible la condición de «especialmente vulnerables y amenazados» que la amatonormatividad instala en los vínculos más importantes.

En resumen, se trata de confiar más en las personas y en las relaciones porque —aunque hay unas más relevantes, frecuentadas, presentes, intensas, apasionadas o consolidadas que otras— mejor que una altiplanicie rodeada de espantosos abismos sobre la que he de moverme con cuidado para no despeñarme, es preferible una orografía suave, con desniveles posiblemente importantes, pero sin los precipicios y las simas insondables de la ruptura y la sustitución de una persona por la siguiente.

Cuando la pareja ya no es la medida de todas las cosas

Tengo un recuerdo concreto muy vívido del momento en que acabó mi última relación normativa, hace casi 18 años. Y no es la evocación de una idea difusa de liberación, de mezcla de miedo y curiosidad por ver cómo funcionaba esa nueva etapa, de pena, añoranza y excitación al mismo tiempo. Eso, por supuesto, se daba y también lo recuerdo, pero lo que, por algún motivo, quedó más grabado en mi memoria fue la sensación de que, de repente, era libre para atender y escuchar a cualquier persona a cualquier hora. Desde luego, no salía de una relación opresiva o asfixiante, en absoluto. No vivía en un ambiente de prohibiciones y no había demasiada lógica en que ese sentimiento fuera tan dominante, pero es cierto que cuando se da una convivencia al uso, se genera una rutina en la que cada noche hay que cenar y, tras un espacio de sobremesa, conversación, sofá, lectura, etc., hay que acostarse, a una hora prudencial para levantarse a la mañana siguiente. Y así, en el día a día, instalados en esa inercia, recibir una llamada de teléfono o una visita en medio de la noche, por ejemplo, solo es aceptable en caso

de una circunstancia grave o urgente. Sin embargo, yo sentía que ahora era diferente, que era libre para asegurar a cualquiera que podía llamarme o venir a verme en cualquier momento, por cualquier motivo. He hablado de los peligros de ciertas nociones de libertad y de las prácticas a las que llevan, pero ahora me doy cuenta de que esa era una libertad hermosa porque era hacia afuera, un sentimiento de disponibilidad para escuchar, recibir, en definitiva brindar atención y cuidados. Por suerte, no es una disposición que haya resultado necesaria a menudo, pero sigo conservando el mismo sentir y la misma emoción cada vez que alguien se acerca en busca de escucha y abrazos. Y, desde la mirada en contraplano, la experiencia de estos años es que, cuando la gente entra en dinámicas de burbuja de pareja, en general deja de cuidar, de atender y de profundizar en el resto de sus relaciones, o al menos lo hace en mucha menor medida. Cuando eso ocurre, el relato es variado, aunque bastante predecible, y las palabras y expresiones que se usan son significativas. La más frecuente es quizá «estoy conociendo a alguien», seguida de «hay alguien especial», «he empezado algo», «he empezado una historia», «estoy con alguien» y algunas otras similares.

La primera impresión que se recibe cuando se dan estas situaciones es que existe un riesgo inmediato de alejamiento. De hecho, cuando la relación que se inicia es monógama y normativa, el riesgo se convierte en casi una certeza. Cuando no lo es, existe una alta probabilidad de que para mantenerla tengamos que supeditar la logística a la que impone la «pareja principal» y no solo la logística sino a menudo también la propia dinámica afectiva, a la comunicación (pasamos a ser casi un pequeño secreto o al menos se nos pide más discreción que antes) y a las meta-relaciones, la red a la que hemos accedido a través de la otra persona que muchas veces experimenta también un distanciamiento.

Como he mencionado anteriormente, a la estructura normativa que se construye a partir de estos escenarios se la denomina «privilegio de pareja». Se le da este nombre porque muchas veces las implicaciones van más allá de la libre decisión de emprender «algo especial» o «una historia», porque afecta a

más personas que no intervienen en las decisiones y porque se trata de un esquema cultural que concede beneficios y prerrogativas automáticas (tanto en el mundo monógamo hegemónico como en la mayoría de los colectivos no monógamos).

Como en otras cuestiones, es difícil proponer pautas de tipo funcional aplicables al día a día. Solamente podemos intentar ser conscientes de la existencia de este orden normativo, que es fácil pasar por alto porque lo permea todo y surge de prácticas normalizadas, y entender que sus consecuencias son precisamente el mantenimiento de ese mismo orden con sus burbujas aisladas y la tendencia a imposibilitar las redes de afecto, solidaridad, apoyo y conciencia colectiva.[201]

Obsesiones, adicciones, dependencias e interdependencia

Volviendo a las propuestas en torno a las cuales gira la anarquía relacional: el cuidado mutuo, el compromiso libre y voluntario y la autonomía responsable, me voy a centrar en este punto en cómo una alteración que afecte a esta última pata puede desequilibrar el conjunto. Cuando aspectos como la posesividad de otras personas, su instinto de territorialidad, su deseo de seguridad, de tener todas las necesidades cubiertas en todo momento, de control, desbordan mi propósito de mantener una autonomía consciente y ponderada, se instaura una situación de dependencia. Como las dinámicas relacionales tienden a menudo a la búsqueda de simetrías y reciprocidades, es frecuente que esa dependencia sea en dos sentidos —o más, en una red afectiva— y se dé finalmente un proceso de codependencia.[202]

201 Natalia Sarkisian y Naomi Gerstel concluyen en un estudio en 2016 que estar en pareja reduce el número y la calidad de las conexiones sociales tanto de mujeres como de hombres, incluso si tenemos en cuenta las explicaciones estructurales. Los vínculos de las personas que no están en pareja son más integrativos y conllevan más cooperación e implicación social. En N. Sarkisian, N. Gerstel, «Does singlehood isolate or integrate? Examining the link between marital status and ties to kin, friends, and neighbors», *Journal of Social and Personal Relationships*, 2016.

202 Por supuesto, todas las personas somos interdependientes con las demás y especialmente con nuestras redes de apoyo y afecto. En este caso me estoy

Curiosamente, la moda reciente de identificar dependencias o «adicciones» en casi cualquier comportamiento persistente y reiterado (a veces simplemente hay cosas que nos gusta hacer, nada más) no afecta a las relaciones ni las va a afectar en la medida en que funcionen como una conducta aceptada culturalmente. Es el mismo caso que encontramos, por ejemplo, en la práctica de leer por la noche al acostarse, que no se identifica popularmente (hablo de esa «psicología pop» que genera noticias en los informativos y artículos en los suplementos dominicales) como una adicción, precisamente porque constituye un rasgo apreciado y valorado en ambientes cultos, es decir, un rasgo hegemónico, aunque según las respuestas a un test estándar pudiera cumplir ciertos supuestos asociados a las adicciones:

—¿Lo hace usted cada día?

—Sí, todos los días.

—¿Afecta a su vida cotidiana?

—Sí, me cuesta más dormirme si no lo hago.

—¿Podría usted dejar ese consumo fácilmente?

—No, no... me costaría y me haría infeliz.

Es decir, que ante evidencias de carácter similar, la percepción y el juicio que se forma la comunidad sobre una conducta depende de cuánto y cómo se alinee con los mandatos y valores culturales: lo que aplicado a sustancias psicoactivas, a videojuegos o uso de redes sociales es adicción, cuando se refiere a lectura o dedicación a cualquier actividad que encaja y se valora, es un hábito o una práctica celebrada. Y esto es lo que ocurre con las dependencias y codependencias afectivas (si prima el componente sexual, de nuevo, nos salimos de lo decoroso y respetable, y vuelve a aparecer la palabra «adicción» por todas partes): una conducta que se calificaría de obsesiva si tuviera como objeto cualquier otra actividad —como desayunar, comer, merendar y cenar el mismo producto, o en el mismo bar, cada día— sin

refiriendo a una dependencia emocional nociva precisamente porque afecta a esas redes tensándolas y en muchos casos rompiéndolas para generar de nuevo islas o burbujas afectivas.

embargo nos parece perfectamente normal cuando ese objeto de insistente asiduidad es una persona a la que nos une un vínculo afectivo normativo (la pareja).

Es importante aclarar que no estoy defendiendo un dudoso ideal de invidualismo egocéntrico. La mirada de la anarquía relacional es hacia lo colectivo, hacia la interdependencia, hacia la red. Contrariamente, estoy analizando en términos críticos otro ideal, el mito romántico, que consagra a una persona como la fuente de todo el amor, la confianza, el bienestar, la pasión, los estímulos intelectuales y emocionales... Es inevitable desarrollar dependencias excluyentes hacia quien asignamos toda esa responsabilidad. De hecho, esa dependencia nos lleva a ansiar la estabilidad como bien supremo y hace que el valor de la relación deje de provenir de las cosas que se hacen y disfrutan en común, de la ternura, la atención, el cariño... Lo importante acaba siendo la solidez del vínculo y la seguridad, y no el placer, el afecto y la felicidad que proporciona. Una idea interesante que podría aliviar el problema de la codependencia (aunque seguramente resulta difícil de poner en práctica mientras no goce de una aceptación y una difusión amplia, al menos en un colectivo) tendría como base la noción de reciprocidad indirecta. Si afronto la vida con una vocación clara de relacionarme en red, no tengo por qué esperar que lo que hago por alguien, de acuerdo a mis posibilidades y en función de sus necesidades, me sea devuelto por esa misma persona. Porque quizá mis necesidades de mañana se adapten mejor a las posibilidades y a la disposición de otra persona de la red. Lo importante no es quién resuelva los problemas, sino que se resuelvan. Unas personas apoyan y sostienen a otras con ayuda emocional, física, logística, material, pero los vectores de asistencia no tienen por qué ser bidireccionales. Porque cada persona tiene unas capacidades y unas disponibilidades. Esa reciprocidad en red o indirecta no genera una dependencia personal o una codependencia de a dos, sino que refleja el fenómeno colectivo de la interdependencia entre los miembros de la red. Recuerda más a la idea de solidaridad en un grupo que a la de derechos de posesión y sentimientos de miedo a la pérdida.

Chantajes

El chantaje y la manipulación son dos formas de coerción muy frecuentes en cualquier tipo de relación. En aquellas en que hay un sustrato normativo que impone derechos y obligaciones prefijadas, se emplean a menudo para hacer valer estas prerrogativas frente a los impulsos, resistencias o conflictos. Las relaciones que se rigen por acuerdos y negociaciones explícitas, por otro lado, tampoco están libres de esta forma de condicionamiento, puesto que plantear una negociación, acerca de lo que pueden hacer otra u otras personas supone admitir que existe algún derecho implícito o una potestad sobre ellas. Y este punto de partida favorece que se impongan coacciones con forma de cesión que se supedita a unos propósitos arbitrarios. Es decir, del estilo de «Yo no te prohíbo hacer determinada cosa, pero en ese caso atente a las consecuencias...» o «Eres libre para hacerlo, pero entonces...».

Decía Foucault en el contexto del reproche social y penal de la delincuencia y su abordaje penitenciario a lo largo de la historia,[203] que «con frecuencia el castigo excedía la gravedad del delito, y de ese modo se reafirmaban la supremacía y el poder absoluto de la autoridad». En este caso, el castigo suele ser la amenaza del abandono, el silencio prolongado, la expresión de una tristeza desproporcionada, o de un sufrimiento que se autoalimenta. Son comportamientos pasivos-agresivos basados en mecanismos que se ponen en marcha de forma casi automática y que contribuyen a convertir las relaciones y la vida en algo un poco más miserable.

De nuevo, la lectura desde la anarquía relacional pasaría por, en primer lugar, evitar la normatividad —porque esta funciona como un contrato de adhesión que no permite examinar y cambiar las cláusulas y compromisos— y en segundo lugar, por eludir un tipo de gestión liberal que siga el paradigma contractual mercantilista de intercambio de concesiones. En contrapartida, la propuesta es ceñirse lo más posible a un modelo de establecimiento de límites claros y centrados exclusivamente en mí,

203 M. Foucault, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

en lo que no acepto sobre mi cuerpo, mi tiempo y mi dignidad personal, en exigir un consentimiento explícito sobre ello, y en dialogar y asumir compromisos libres, intencionales y responsables de cuidado, apoyo, cariño, atención y afecto.

En resumen, e insistiendo en lo fundamental, es muy importante que los límites no afecten a las demás personas y los compromisos no se exijan a las demás personas. Los límites serían propios e individuales y los compromisos libres y voluntarios. La idea es evitar que sentimientos nobles como el amor y la ternura se conviertan en coartadas para poseer (y por tanto cosificar). Es resaltar su esencia positiva y rechazar su versión coercitiva.

Peligros del sentimiento identitario

Una propuesta radical y de calado como la de la anarquía relacional suscita inevitablemente una predisposición identitaria. Si entiendo, comparto y me reconozco claramente en una formulación revolucionaria sobre algo tan presente en la vida como las relaciones, no es extraño que desarrolle una identificación y surja en mí la tentación de designarme como anarquista relacional y la práctica de ajustar mis opiniones, expresiones y conductas en función de mi pertenencia a ese «nuevo club». Por una parte, el sentimiento identitario tiene interés y utilidad. Me permite mostrar mi forma de ver las cosas desde una mirada más amplia, menos singular y patologizada a los ojos de algunas personas, más fácil de expresar (aunque no siempre más fácil de entender) y más predispuesta a la socialización, a encontrar gente parecida a mí. Pero, por otro lado, existe el peligro de que el arraigo colectivo de una identidad, con el tiempo, dé lugar a una nueva normatividad. El hecho de que la propia esencia de la anarquía relacional sea la autogestión hace que esto no tenga sentido, pero sin una actitud vigilante no es descartable.

Como en el caso de las etiquetas (las que se aplican a las relaciones), las identidades (que afectan a las personas) también pueden tender a ser descriptivas o prescriptivas. Un uso fundamentalmente descriptivo de la identidad es útil, como he mencionado, pero una interpretación identitaria genuina —prescriptiva— constituye un riesgo de renormativización, una nueva oportunidad para los prejuicios, las exclusiones y las violencias en general. También para la autocensura y la autoflagelación que, en lugar de aliviar las dificultades derivadas de intentar vivir de otra manera, de plantar cara a la norma cultural dominante, las agrava, se suma a ellas y complica todavía más la gestión y solución de los problemas relacionales del día a día.

Al fin y al cabo, partimos de una construcción cultural que no incluye la red (cada vez la incluye menos) como estructura de apoyo emocional. Nuestros referentes en este sentido, en general, son de aislamiento, alienación, competición, sospecha, vigilancia... La mayoría de los sentimientos colectivos promovidos tradicionalmente en nuestras sociedades son los que tienen como objetivo enfrentarse a otros grupos humanos: contra otras naciones, el patriotismo; contra las personas físicamente diferentes, el racismo; contra quien ama de manera distinta, la homofobia; contra quien no está en nuestro estrato social, el clasismo; etc. Por eso, establecer una nueva normatividad, demarcar el colectivo que la asume, aislarlo de alguna manera, competir por ver quién es más anarquista relacional y recelar sobre quién es sospechoso de no serlo «de verdad» es lo menos revolucionario, radical, subversivo y transformador que puede hacerse. Es justamente lo más *mainstream* y lo más casposo. Es lo que nos han enseñado a hacer: vigilarnos. La solución —en caso de que la anarquía relacional me parezca una buena idea— es simplemente intentar aplicarla, procurar rodearme de personas que también quieran intentarlo, dar por descontado que cometeremos mil errores, que no va a ser fácil, que habrá que comunicar lo importante, respetar los espacios y los tiempos, ser flexibles y no tirar la toalla a la primera dificultad o a la primera frustración. No olvidemos que el modelo de relación hegemónico genera muchísimas frustraciones cada día. No exijamos a un experimento de aprendizaje e insubordinación lo que no pedimos al sistema dominante. No esperemos que nadar contra corriente sea más cómodo que dejarse llevar (siguiendo ese moderno e ínclito «fluir» que tanto triunfa en el mundo de la cultura pop y los sobres de azúcar).

Lo natural, lo cultural y lo político

Uno de los argumentos más frecuentes relacionados con la falacia naturalista (introducida por el filósofo inglés George E. Moore a principios del siglo XX) es el que asimila lo bueno con lo natural. Si algo es natural, es deseable o moralmente aceptable y si no lo es, resulta inaceptable. Este recurso teórico ha perdido fuerza en el ámbito intelectual en el transcurso de este último siglo, pero sigue siendo fácil de usar en una narrativa que apela a la intuición menos reflexiva.

Se continúa empleando en discursos homófobos u homoantagonistas advirtiendo de que lo natural es la heterosexualidad, de que la especie habría desaparecido si las relaciones homosexuales fueran la norma. Se usa en argumentaciones machistas asegurando que lo natural es que las hembras permanezcan «a resguardo con las crías» y los machos «salgan a cazar», o que ellos tienden a «esparcir su semilla» mientras ellas procuran «conservar su atención en exclusiva a largo plazo». Además de lo falaz del recurso naturalista, la mayoría de las interpretaciones de qué es natural, y qué no lo es, se encuentran tan condicionadas por la cultura y las expectativas de la sociedad, de la academia, de las religiones, de la moral, que pueden acabar estando muy lejos de cualquier evidencia intersubjetiva verificable. Por tanto, la mirada que planteo como más compatible con la anarquía relacional es la que desautoriza —es decir, impugna la autoridad de— cualquier interpretación y cualquier alegato que se refiera a lo natural como fuente de juicios morales, como objetivos o como utopía. Ni sé ni me importa qué es lo natural (sí como conocimiento, no como fundamento ético). Me importa que mi conducta y mi relación con las demás personas responda a los criterios que considero más aceptables, eficaces, justos y equitativos. Es decir, me importa lo político, en el sentido más amplio del término.

Pero también hay que entender que la idea del origen, de dónde venimos y cómo hemos llegado hasta aquí, ejerce un poder de fascinación y persuasión importante. He hablado ya del interesante libro de Christopher Ryan y Cacilda Jethá en el que se analiza la evolución de la sexualidad humana desde el

paleolítico.[204] Al leer algunos de los comentarios y cartas recibidos tras su publicación, me llamó la atención esta que transmite una ternura maravillosa: «Acabo de terminar de leer *En el principio era el sexo.* Soy una viuda de 63 años y considero que este es uno de los libros más importantes que he leído. Ojalá pudiera vivir de nuevo mi vida con esta información.»

Por tanto, en ocasiones puede ser también buena idea reivindicar y plantear que lo que nos mueve y fascina, simplemente nos sirve, sin más. En este caso, puede ser útil mantener un camino despejado desde lo que creemos que somos (aunque sea en realidad una simple interpretación) a lo que queremos ser, evitando poner aún más piedras en nuestro complicado recorrido.

La gestión continua: burocracia relacional

Una de las necesidades esenciales de cualquier relación no normativa —o que aspire a alcanzar alguna cota de autogestión— es la comunicación. Acogerse a un acuerdo de adhesión, pre-confeccionado por la cultura y la costumbre social, exige mucho menos esfuerzo de comunicación que elaborar un marco de relación específico adecuado para un vínculo o una red de vínculos autogestionada. Hay que plantear qué límites tenemos, qué compromisos estamos en disposición de sostener, qué nivel de contacto e intimidad nos apetece, en qué condiciones, etc.

Es fácil estar de acuerdo en que la comunicación es buena aliada y en que esta característica de las relaciones autogestionadas es positiva. Pero a veces la red se sobrecarga por una interlocución dedicada exclusivamente a la gestión de la propia red, que colapsa y reduce al mínimo los mensajes de afecto, de contacto, de intimidad o de diversión. Es una especie de «parálisis por análisis». Podríamos llamarlo burocracia relacional.

He oído en alguna ocasión una comparación muy gráfica: es como comprar un coche con otra u otras personas para viajar, moverse fácilmente, ir de excursión, a la playa a la montaña... y

204 C. Ryan y C. Jethá, *En el principio era el sexo,* op. cit.

que, después de un año, nos demos cuenta de que el coche ha estado en el taller más tiempo que llevándonos a los lugares a los que queríamos ir cuando lo compramos.

No es fácil plantear una solución cuando esto ocurre. De hecho, el propio diseño del remedio puede provocar aún más gestión y más colapso. Desde luego, ha de ser una estrategia simple que aligere esa carga y cuyo primer paso sea precisamente reconocer que algo está ocurriendo. A partir de ahí, no sé si hay reglas generales, pero la evolución puede ser positiva o puede acabar descubriéndose que las personas que están intentando relacionarse estén demasiado lejos de un nivel mínimo de encuentro, de evolución desde la normatividad, de dependencia o de capacidad de cuidar o cuidarse.

Aligerar los vínculos es siempre una opción a valorar. Los referentes con los que hemos crecido se caracterizan por una tendencia a aferrarse, a perseverar, a salvar la relación a toda costa. Porque la concebimos como algo que está o no está. Darle al interruptor de apagado puede ser reversible, pero es siempre algo muy serio. La propuesta en este caso puede ser aliviar la presión, restar gravedad a la interacción. No es fácil vencer las inercias, pero, cuando se consigue, es posible que afloren nuevas formas sorprendentemente alegres y vivas de relacionarse sin abandonar los compromisos esenciales, que han de seguir siendo apoyar y estar ahí cuando hay algo verdaderamente importante. De alguna manera, se podría ver como soltar lastre de lo cotidiano para elevar la altitud de vuelo y divisar y cuidar mejor lo que de verdad importa.

¿Hay alguien más?

De acuerdo. Todo esto me ha convencido. Ya soy o quiero ser anarquista relacional. Ah, pero no hay nadie más a mi alrededor que comparta esta convicción. ¿Qué hago?

Está claro que una propuesta de vocación personal, pero de alcance colectivo como la anarquía relacional no encuentra sentido en un contexto en el que no haya más personas dispuestas a indagar y experimentar. Se trata además de un planteamiento

radical que exige deconstruir muchas actitudes, ideas y comportamientos que están firmemente arraigados en nuestras vidas. No es un paseo tranquilo sino un viaje lleno de dificultades y que solo tiene sentido emprender a partir de una necesidad personal y una decisión meditada y valorada.

Por eso, es muy probable que no haya nadie a mi alrededor que conozca y comparta una formulación que, además, no ha tenido hasta ahora demasiada difusión fuera de ciertos círculos restringidos (este libro pretende, modestamente, empezar a cambiar eso). Así, las posibilidades son limitadas. Dependiendo de dónde nos encontremos, es posible que haya grupos de activismo no normativo o de inspiración no monógama a no mucha distancia. Mucha gente intenta acudir a reuniones de estos grupos para conocer a otras personas, aunque en general se enfatiza mucho en las convocatorias de esas actividades que no son lugares para «ir a ligar»[205] sino donde intercambiar ideas, lecturas, experiencias, etc. Pero es cierto que el mero hecho de compartir inquietudes tan relevantes hace que se entablen relaciones a menudo, más o menos profundas. Son ambientes, además, en los que se insiste mucho en la necesidad de haber hecho un trabajo personal sobre el consentimiento, el género y la inclusividad.

Otra posibilidad, por supuesto, es la de relacionarse con personas que no conocen o no han tenido nunca especial interés en renunciar al modelo hegemónico. De hecho, son el tipo de personas con las que nos vamos a encontrar más a menudo. En el momento en que se percibe un cierto interés, lo habitual es que aparezca el tema de las relaciones y compartamos nuestras

---

205 De hecho, una parte considerable de la problemática en la gestión de estas actividades reside en facilitar un espacio lo más libre posible de personajes, sobre todo hombres cis hetero, que buscan «sexo fácil». En algunos ámbitos se ha popularizado el término *polifakes* para referirse a ellos. En ese sentido, pese a que no es posible que quienes facilitan estas reuniones garanticen un entorno seguro, se procura incluir siempre notas, advertencias y talleres dedicados al concepto de consentimiento y se anima a las personas asistentes a que reaccionen de inmediato si no se mantiene un escrupuloso respeto a los límites y los espacios.

visiones al respecto. Las reacciones ante el planteamiento de que «yo me relaciono de otra manera» y una explicación más o menos prolija de qué es eso de la anarquía relacional son diversas. Muchas de ellas entran en una de las siguientes categorías:

› *Rechazo:* fundamentalmente por miedo ante lo desconocido o por entender que lo que se plantea es otra cosa. En función del género y del contexto, esto puede variar. Es frecuente que, si el contacto es heterosexual, pueda leerse por parte de una persona socializada como mujer que la propuesta se parece mucho a una relación sin compromiso o con interés exclusivamente sexual.
› *Aceptación irreflexiva:* porque hay una situación de deslumbramiento personal o «flechazo», o porque se entiende solo parcialmente la descripción, la parte novedosa y contestataria. De nuevo, en función del género puede darse a menudo, por parte de una persona socializada como hombre y educado en términos patriarcales, una lectura en clave de oportunidad de vincularse sin compromisos.
› *Interés sincero:* cuando el planteamiento llama la atención y resulta de interés intelectual y emocional. Desde luego, es la situación más grata e ilusionante, sobre todo si las preguntas son certeras, se dirigen a los aspectos clave y a las dificultades más difíciles de conjugar con la práctica y la realidad. Es, además, un aprendizaje extraordinario porque la interpretación que surge de cada diálogo representa un ingrediente nuevo que se añade a esa fórmula. Una composición, que puede acabar siendo de las más fascinantes de cuantas pueden experimentarse en un recorrido vital.

En los dos primeros casos, como he señalado, operan frecuentemente construcciones de género muy acentuadas y nocivas. En el segundo, además, se puede producir (aunque no siempre ocurre) una evolución muy negativa de la dinámica relacional en la que, cuando se empieza a consolidar el vínculo, se da una toma de conciencia de qué quería decir todo aquello que me contaron en los primeros contactos. El resultado suele ser un

conflicto grave que resulta más doloroso en tanto hay ya desarrollado afecto y cariño.

Incluso en el tercer caso, el más favorable, puede sobrevalorarse la capacidad de adaptación, puede haber diferencias importantes en los tiempos y es probable que la conexión no sea posible o no funcione demasiado bien. Entender y compartir los principios de una nueva forma de vincularse no garantiza en este caso que puedan superarse todas las dificultades que conlleva un cambio tan importante. Lógicamente, ninguna forma de relación tiene por qué funcionar con todas las personas con las que se intenta.

Además, con el transcurso del tiempo, pueden aparecer otras relaciones, potencialmente de estilo monógamo, normativo o jerárquico y que implicarán un alejamiento. La cuestión de si una relación amatonormativa es compatible o no con una red de anarquía relacional es debatible y compleja, pero en la práctica se produce una tendencia a dejar de atender y cuidar las relaciones que no son la principal (o la única reconocida como relación de pareja, en el caso de la monogamia).

Una problemática especial se plantea cuando no se reside en una gran ciudad. La dificultad para encontrar personas con inquietudes más allá de lo convencional, la falta de sensación de anonimato, los juicios externos y la dependencia económica, social —y a veces vital— del aprecio y consideración por parte de las vecindades pequeñas y relativamente aisladas de los pueblos hacen que los intentos de vincularse de otra forma sean más complicados en el ámbito rural. Hay ejemplos de colectivos que abordan precisamente estos problemas, como la *Xarxa d'Amors Rurals*, en Cataluña.[206]

Armarios

Del mismo modo que la comunicación hacia las personas con las que me relaciono más intensamente puede plantearse de formas muy diversas, con intensidades diferentes y matices que

206 https://www.facebook.com/AmorsRurals.

resultan todos válidos porque dependen de los gustos, necesidades, compromisos y límites de las personas implicadas, la comunicación hacia *el exterior,* es decir, hacia toda la gente que me rodea, también depende de muchos factores y puede adoptar muchas configuraciones compatibles con la anarquía relacional.

Aplicando una interpretación directa, podría pensar que —dado que estoy abordando la anarquía relacional como un planteamiento político y personal al mismo tiempo— solo una actitud de apertura y proselitismo activo tiene sentido. No puedo convencer a nadie de aquello que practico y en lo que creo si no hablo de ello, si no muestro mi realidad y la defiendo. Pero, aunque el activismo es importante y loable, no es indispensable y sería ridículo plantearlo como algo forzoso, como un mandato, cuando estamos hablando de superar precisamente las normatividades.

He planteado una visión de la anarquía relacional como política de estilo de vida o política prefigurativa. Desde luego, no se trata de un movimiento político al uso —concebido como un partido o una organización sindical— sino una propuesta que construye realidad haciendo, no diciendo. En el día a día, no participando en campañas y elecciones. Está claro que sin algún tipo de difusión no habría manera de cambiar nada a nivel social, pero la difusión y la construcción de mayorías no es aquí el objetivo, ni siquiera es el mecanismo fundamental como en otros ámbitos políticos. Aunque también es cierto que cuanta más visibilidad y normalización se dé respecto a estas cuestiones, más fácil será componer y ampliar las redes de afecto, apoyo mutuo y vínculos profundos, con compromiso y libres al mismo tiempo.

Por tanto, salir del armario anarquista relacional es una posibilidad que contribuye a esos procesos importantes de visibilización y normalización que antes siguieron otros colectivos como el LGTBIQ+. Pero es esencial valorar que, como siempre, el género, la clase social, el origen geográfico, la situación administrativa, económica, laboral, familiar, el entorno sociocultural y tantas otras cosas condicionan fuertemente esa posibilidad. Por ejemplo, si soy una persona leída socialmente como mujer,

me costará explicar mi opción relacional sin que mi entorno interprete automáticamente que me estoy atribuyendo rasgos como promiscuidad, disponibilidad sexual, ligereza moral y otros muchos, en general negativos. Si además soy no heterosexual, migrante, pobre, racializada, sin papeles, con empleos precarios, criaturas a mi cargo y un entorno familiar machista y tradicional, etc., entonces probablemente sea una imprudencia expresar públicamente mis puntos de vista y mis prácticas relacionales no convencionales.

Y en caso de decidir hacer pública mi visión y mi experiencia, ¿a quién, cómo, cuándo y por qué expresar el modo en que me relaciono? Desde luego, no es necesario ni quizás buena idea declararlo a los cuatro vientos. Al menos para empezar, conviene escoger personas de confianza, modular el tono y cuánto detalle aportamos, intentar percibir las impresiones que causa y analizar la realimentación que obtengo. Y decidir si el episodio comunicativo tiene consecuencias positivas o negativas, en términos de más complicidad o de rechazo.

También hay que tener en cuenta que al salir del armario estoy exponiendo a otras personas cuya relación conmigo es conocida por mi entorno. Por tanto, también en esta decisión personal hay un componente colectivo. En cualquier caso, es comprensible que estas cuestiones sean objeto de conversaciones en la red de afectos, no ya solo por colectivizar la decisión sino porque son elementos que inquietan, lógicamente, y se comparten de forma natural con las personas más cercanas.

Y... ¿si soy una mujer?

El grado de prevalencia y generalización del patriarcado como sistema de organización que oprime a las personas leídas socialmente como mujeres (independientemente de sus características biológicas que, como he mencionado en capítulos anteriores, pueden distribuirse en un amplio espacio multidimensional de rasgos físicos, bioquímicos y funcionales) es tal que permea todos los aspectos de la cultura, la interacción social y el conjunto de la realidad.

Se trata de una opresión diferente a cualquier otra, según describió Simone de Beauvoir, a causa de la fuerte estructura de vínculos que une a opresores y oprimidas. Cuando impugnamos esa estructura como estamos proponiendo, si no lo hacemos desde una perspectiva que considere y pondere el género de una manera singular y prioritaria, lo normal es que se repitan o se amplifiquen los rasgos de dominación y sometimiento del esquema previo. Es decir, no basta con procurar que el marco teórico sea igualitario y equitativo. En un ecosistema de vínculos impregnado de inferiorización, cosificación, control y poder patriarcal, es necesario aplicar una fuerza en sentido contrario para compensar el desequilibrio del que se parte. En concreto, todos los elementos que he abordado hasta ahora como ingredientes configuradores de las formas de relación hegemónica: los mitos del amor romántico, la ideología de la pareja, las dependencias, las culpas, los esencialismos, todos ellos perjudican más al colectivo oprimido que al dominante. Porque la construcción social elimina en los hombres la afinidad con las mujeres. Cualquier identificación de un niño con lo femenino es censurada y ridiculizada desde la infancia. El mensaje es que las mujeres no son equiparables a mí, son otra cosa y nunca hay que confundirse con eso. De esa forma, como cuando a un soldado, para que pueda matar, se le convence de que los enemigos no son como él, se reduce enormemente la tendencia e incluso la capacidad de empatizar. Solo ese motivo puede explicar la brutal incomprensión de una proporción tan alta de los hombres y su falta de disposición para ponerse en el lugar de una mujer. No puede ser ignorancia, no puede ser crueldad, ni desidia. Hombres que se conmueven ante injusticias mucho menos evidentes responden con mensajes defensivos *(not all men)*, paternalistas *(mansplaining)*, o directamente caricaturizando o con sarcasmo ante situaciones inequívocas de violencia machista. Es, tal cual, el conocido mensaje feminista: «No son locos, no son monstruos, no son enfermos. Son hijos sanos del patriarcado».

Me parece interesante aportar un ejemplo ilustrativo por su carácter muy transversal y alejado de condicionantes

ideológicos e intelectuales. Serena Williams, una tenista estadounidense que ha ganado cuatro medallas de oro olímpicas y 23 títulos del Grand Slam y que —además, incidentalmente, es una activista feminista— fue objeto hace poco de una encuesta publicada por YouGov[207] en la que se obtuvo un resultado insólito y que me parece escalofriante por la claridad con que evidencia los argumentos del párrafo anterior. La encuesta reveló que, en el Reino Unido, uno de cada ocho hombres, es decir, el 12%, ¡está convencido de que ganaría a Serena Williams en un partido de tenis! Supongo que no es necesario comentar nada más aquí.

Finalmente, al particularizar respecto al mundo de las relaciones —y, sobre todo, cuando se trata de vínculos potencialmente íntimos— aparece con fuerza implacable el fantasma del machismo más duro. Ideas como que las mujeres entregan su dignidad (los verbos «entregar» y «vender» se usan a menudo para referirse al cuerpo de la mujer en una metáfora hiperbólica terrible) cuando viven el sexo y la afectividad íntima libremente con diferentes personas o sin ofrecer la requerida resistencia (en su virtuoso papel de fortalezas a conquistar, igual de cosificador). Esas mismas conductas en los hombres suponen cualidades de macho triunfador. Es una actitud tan evidentemente injusta, patética y peligrosa que resulta incomprensible lo frecuente que es todavía en la sociedad.

Entonces, ¿cuáles son las pautas que podrían derivarse de la axiomática anarquista relacional en este caso? Creo que lo primero es mantener en todo momento visibles y bajo vigilancia las opresiones y los privilegios, asegurarse de no ser silenciadas, porque la única posibilidad de que quien ostenta privilegios pueda ceder espacios es que escuche, escuche y escuche. También opino que es necesario problematizar los roles impuestos de cuidadora, de encargada de sostener, de hormiga laboriosa en lo cotidiano y en lo afectivo, pero también los de demandante

207 «Uno de cada ocho hombres cree que ganaría a la leyenda del tenis Serena Williams», en publico.es.

de atención y de víctima, dotarse de poder y hacerse responsable de la propia agencia, agruparse y apoyarse como colectivo oprimido en grupos no mixtos que desarrollen y difundan la correspondiente mirada crítica desde ese punto de vista imprescindible. Decía la escritora feminista Audre Lorde que «No desmontaremos la casa del amo con las herramientas del amo».

Evidentemente, toda esta información, opinión y posicionamiento por mi parte (que, en cualquier caso, no me libera de seguir manteniendo automatismos y adoptando actitudes patriarcales a diario) proviene directamente de la atención, de la escucha y de la lectura de mujeres, autoras, pensadoras y vividoras, en el mejor sentido de la palabra, que debería ser el único.

Y... ¿si soy un hombre cis heterosexual?

Siendo un hombre cisgénero básicamente heterosexual estoy en un lugar de privilegio en muchos aspectos. Mi construcción cultural ha sido la reservada a la masculinidad, con todos los matices que puedan darse, aunque mi familia hubiera sido muy progresista e igualitaria, aunque me hubiera criado entre mujeres, entre militantes feministas, en cualquier lugar... si no vengo de otro planeta, mis referentes en la escuela, en la calle, en los medios de comunicación, en los libros, en los cómics, en los juegos y en los grupos a la hora de salir, de ligar, de querer y ser querido... han sido los de la masculinidad hegemónica.

Como he dicho antes, de niño he aprendido, directa o indirectamente, que cualquier actitud, comportamiento o gesto que recuerde a una niña puede ser objeto de ridiculización y censura, que las niñas se visten de otra manera, juegan a otros juegos y tienen otros gustos. Hemos sido condicionados para interiorizar que las niñas son otra cosa distinta a nosotros, seres humanos, pero de otra categoría. Ya no pensamos que son inferiores, como en otras épocas, ahora hemos comprado la ficción de que son mejores en muchas labores (sobre todo en las tareas que menos nos interesa compartir a nosotros), que pueden hacer varias cosas a la vez (mientras nosotros, si puede ser y cabe el escaqueo, no hacemos ninguna) y otros tópicos igual de convenientes.

No son inferiores, pero son otra cosa, están en otro lugar. Y la empatía que soy capaz de sentir (de sentir realmente, no de intelectualizar en función de mi noción de la justicia y la equidad) disminuye rápidamente con esa distancia. Además, la misma expresión de la empatía es algo más propio de la socialización de las mujeres. Los sentimientos en general transmiten vulnerabilidad y eso, frágil, delicado, es lo último que puede parecer un hombre, según hemos aprendido. Debemos parecer fuertes y poderosos como John Wayne o rebeldes y huidizos como James Dean, pero nunca demasiado sensibles como... ¿como quién? Como una chica. Por todo eso y muchas más construcciones culturales diferenciales, el ejercicio de relacionarse en general debería exigir para un hombre una fuerte labor de deconstrucción de los aspectos más terribles y dañinos de la masculinidad. Pero si además las relaciones van a carecer de la estructura que la sociedad impone, la exigencia ha de ser mucho mayor.

Porque la estructura monógama heteronormativa y centrada en la pareja reproductiva está, obviamente, organizada de forma que favorece a los hombres, pero al menos establece unos límites y unas obligaciones mínimas. Son pautas de carácter autoritario, obsesivo en lo que se refiere a la posesión y a la convivencia, cosificador, desmotivador, rígido y asfixiante en muchos casos, pero configuran un marco dentro del cual hay opción a moverse y del cual puede plantearse la salida más o menos ordenada, excepto en los casos más dramáticos (que, lamentablemente, no son pocos).

Sin embargo, una forma de relación en la que no existe ese marco, rígido, pero al menos conocido, puede aprovecharse desde la parte dominante para obtener aún más ventajas. Bajo la apariencia de flexibilidad y complicidad, vendiendo ideales de liberación, emancipación y apertura a la modernidad, podemos acabar, como nos recuerdan los relatos de los años 60 y 70, construyendo un nuevo paraíso para los hombres y un nuevo infierno para las mujeres.

Entonces, ¿cuáles son los planteamientos que conviene tener muy claros desde este lado? Creo que en primer lugar hay que

admitir e incluir en mi discurso hacia dentro y hacia fuera la realidad de que ninguna relación conmigo puede considerarse emocionalmente segura. Transmitir confianza (en ese sentido) es ofrecer algo que no se puede dar. Por muy informado, concienciado, trabajado, sensibilizado y leído que esté, originalmente mi socialización y mi educación han construido una personalidad encuadrada en el privilegio, en la territorialidad, en la firmeza no empática, en el paternalismo, en la cosificación del cuerpo femenino, en el control y en la réplica enérgica automática (por ponerlo en términos neutros y no hurgar más en el barrizal). Por supuesto, tenemos la capacidad de ajustar nuestra conducta y de pensar antes de actuar, pero no sobreestimemos el autocontrol. En el fondo, hay unas inclinaciones, una predisposición y una identidad de base que en muchos momentos va a aparecer.

Porque nosotros no tenemos miedo, o al menos no los mismos miedos. Decía Margaret Atwood, escritora y activista canadiense, que «Los hombres tienen miedo de que las mujeres se rían de ellos. Las mujeres tienen miedo de que los hombres las maten». Si no somos capaces de entender esa enorme diferencia, de encontrar las herramientas psicológicas necesarias para empatizar, percibir, captar esas sensaciones, imaginar que durante años hubiéramos sido motivo de la mirada de otras personas que nos juzgaban como objetos, sin que nuestros deseos o sentimientos aparecieran en ningún momento y de ninguna manera en esa mirada. Capaces de imaginar que al mismo tiempo se nos exigiera una virtud disparatada y contradictoria para reconocernos una dignidad básica, que además no se nos creyera ni escuchara cuando levantamos la voz...

El número de ejemplos de todo esto y el de posibles sugerencias y advertencias es muy grande. Recomiendo vivamente la lectura y la puesta en práctica de las ideas que recopila Pepper Mint en *Juègo Limpio*[208] (otro de los libros, siempre valiosos, traducidos por Miguel Vagalume). El espectro de relaciones que

208 Pepper Mint, *Guía de la no monogamia para hombres a los que les gustan las mujeres*, Melusina, Barcelona, 2019.

aborda este libro escapa a lo que yo entiendo por anarquía relacional, pero la mayor parte de las aportaciones son muy oportunas y tremendamente necesarias. Otra lectura esencial, que va más al fondo de las cuestiones y las razones que subyacen a toda esta reflexión es *Feminismo para principiantes,* de Nuria Varela.[209]

En resumen, cuando la cultura te ha puesto en un lugar desde el que tus conductas se evalúan más a tu favor que las de otras personas, tu palabra se recibe con más atención y respeto, tienes herramientas a tu alcance para evitar muchas vulnerabilidades y agresiones, sufres mucho menos miedo y gozas de tantos otros privilegios, es imposible que veas a quien está debajo. Tu propio culo te lo impide. Ni ves ni oyes a quien te está diciendo que está ahí y te está explicando lo que le ocurre. El único camino es la escucha atenta y constante. Solo ejerciendo la cautela reflexiva, prestando una atención específica, esforzándote porque lo que ves y oyes atraviese tu muro de prejuicios (tu culo), tu tendencia a darte por aludido personalmente e intentar escaparte (el conocido *not all men* o «no todos somos...») en lugar de entender lo que es un privilegio, superando esa tentación de estar a la defensiva y en el mejor de los casos de la equidistancia. Y desmontando tantas otras cosas... solo así podremos vislumbrar a medias esa otra realidad y alguna vez quizá contribuir a cambiarla desde una posición de escucha y no de mando o liderazgo.

Se describía hace poco en un grupo de activismo[210] una conversación de dos mujeres y un hombre cis hetero que les explicaba lo fantástico que era romper con las relaciones convencionales, que resultaba en realidad más fácil de lo que parecía, tan moderno y satisfactorio, nada problemático. Al escucharlo, el diálogo posterior entre ellas fue: «—¿A ti romper la norma te ha resultado tan cómodo? —No. —Pues este señor lo vive todo tan fácil porque él no está rompiendo nada.»

209 N. Varela, *Feminismo para principiantes,* B de Bolsillo, Barcelona, 2019 (ed. revisada, actualizada y ampliada).

210 Publicación de Nuki Feminazgul en *Poliamor Catalunya,* 2020.

5.4 Relaciones sostenibles

El modelo hegemónico de relaciones se presenta como una repetición cíclica de esquemas; una mecánica de consumo emocional, de cosificación y de sustitución de unas personas, cuyo vínculo se ha exprimido hasta agotarse, por otras nuevas, de recambio; de una experiencia no sostenible por la siguiente en una dinámica que se prolonga sin alternativas. La pauta que fue válida en nuestras sociedades hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando las uniones se concebían para toda la vida, se ha convertido en la convicción generalizada de que la mayoría de las relaciones tienen fecha de caducidad. Se ha dedicado poca atención a valorar si esta ausencia de sostenibilidad podría ser debida al formato de los vínculos sexoafectivos y a la asunción implícita de que las relaciones han de ser como siempre ha impuesto la norma: totales, absolutas, exhaustivas. Una relación estándar funciona rellenando todo el espacio emocional y vital disponible. La idea general es dedicar a «la pareja» todo el tiempo posible, exceptuando la dedicación laboral y la correspondiente a aficiones, amistades, familia de origen, etc. Cualquier esquema que se salga de esa línea básica está sujeto a la crítica y a la consideración de que algo va mal. De hecho, la doctrina popular sostiene que ha de ser además «tiempo de calidad». La definición de esta calidad es difusa, pero como axioma es socialmente indiscutible. Es toda una construcción orientada a crear una burbuja social aislada del resto de burbujas. Si se agota el aire dentro de ella tras un tiempo de existencia, se pincha la burbuja y se empieza la búsqueda para crear otra. Así se mantiene la rueda girando.

Un posible cambio de paradigma tendría como objetivo procurar que las relaciones no fueran necesariamente perecederas, pero no en términos preceptivos, sino buscando fórmulas para unos vínculos sostenibles. No se trata de un propósito que se justifique a sí mismo. Quizás no me interese, no me parezca tan importante, no le vea la gracia y prefiera asumir que los vínculos tienen un tiempo de vida, como lo tenemos las personas y lo tienen la mayor parte de las cosas. Es una opción válida, pero, por otro lado, me puede parecer interesante explorar la idea de un cambio en el formato de las relaciones que haga posible la sostenibilidad de unos vínculos vivos, apasionantes y apasionados, llenos de solidaridad, ternura, deseos de compartir... Y entonces ¿cuáles son las claves para conseguir este anhelo de vínculos perdurables y dichosos? ¿Alguna fórmula mágica? Por supuesto que no, pero intuyo que la receta, si la hubiera, incluiría ingredientes como el ajuste de los tiempos, espacios y frecuencias de interacción a los deseos recíprocos, evitando la saturación; el bienestar y no la resignación o la obstinación como disposición general de las relaciones; la elección del tipo de contacto, interrelación o convivencia en función de la voluntad y las apetencias de las personas implicadas y no condicionada a los patrones normativos y, finalmente, el cumplimiento de los compromisos, la consideración, el cariño y el máximo énfasis en el respeto a los límites, observando rigurosamente el requisito del consentimiento explícito en todo momento.

Dosis y sostenibilidad

La definición médica de sobredosis alude al hecho de que solo puede aplicarse a aquellas sustancias o conductas que tienen algún efecto positivo o práctico esperado. En un suicidio o en un asesinato, por ejemplo, no tiene sentido hablar de sobredosis de veneno porque si lo que se busca es intoxicar o matar o matarse, la cantidad adecuada para conseguirlo, o cualquiera mayor que esa, habría de denominarse dosis efectiva, no sobredosis. Por tanto, me interesa hablar en este caso de vínculos satisfactorios, que quiero disfrutar y conservar. Una relación que ya resulta nociva en sí misma, y hay tantas así... es intoxicante en cualquier dosis. Pero ¿una relación estupenda, afectuosa, tierna, apasionada, llena de respeto, admiración y cariño puede causar una sobredosis? ¿Puede saturar, hartar y aburrir, con el tiempo, algo tan maravilloso? Es inevitable recurrir un poquito al sarcasmo y responder que «sí, se han dado casos.» Estamos frente a una evidencia tan amplia que, como decía antes, se ha traducido en el convencimiento de gran parte de la sociedad, al menos de las

generaciones más recientes, de que las relaciones tienen en general una duración limitada y que lo más habitual es que terminen al cabo de los años para dar paso a otras nuevas. Las rupturas porque «se acabó el amor», «desapareció la pasión» o «ya no es como antes» constituyen hoy en día una práctica normalizada y muy extendida. ¿Y aplicando los supuestos de las relaciones no normativas? ¿Puede cambiar esta dinámica? Es posible. De hecho, mi experiencia apunta a que sí, considerablemente. Creo que partir de la hipótesis de que las relaciones sostenibles son posibles es una buena idea, aunque hay que asumir que los intentos pueden fallar y que eso no implica que el ideal sea irrealizable. También puede dejar de atraerme en un momento dado la propia aspiración de la sostenibilidad. No es mi caso, a mí me interesa. Para mí es un objetivo muy claro y valioso en mi vida.

Concretamente, los mandatos normativos que propongo confrontar y reescribir en términos de autogestión —del mismo modo que voy repitiendo en torno a cada tema— son, en este caso: el de la dedicación absoluta como obligación; la atención constante como misión vital; la regularidad cotidiana como deber asociado a la importancia del vínculo. En definitiva, la propuesta es ajustar las medidas a las necesidades (algo, por cierto —en este caso aplicado a las relaciones— muy propio del anarquismo social clásico). Cuidarnos, pero cuidar también el deseo —los deseos— el encanto, la fascinación: no matarlos de sobredosis. Rebelarnos contra la norma no es reprimir impulsos, es decidir cómo y cuánto nos vemos[211] para cuidar y proteger las ganas de seguir viéndonos a largo plazo o al plazo que sea, pero evitando el agotamiento y buscando la sostenibilidad.

211 Aprovechando el símil farmacológico, un matiz también interesante es el de que la posología incluye no solo la dosis, sino también la forma de administración, es decir, no únicamente cuánto interaccionamos sino en qué condiciones. Por ejemplo, no es lo mismo encontrarse a alguien en el sofá o en la cocina cada día al llegar a casa que planificar un encuentro específico cada vez para ir al cine, a cenar fuera, a un concierto, a pasear o a visitar algún lugar. A igualdad de frecuencia, lo primero supone una mayor probabilidad de decaimiento de los deseos que lo segundo.

Cómo plantearlo y llevarlo a cabo, los detalles y las recetas, otra vez van más allá de lo que puedo formular aquí. Sobre todo porque no serían sugerencias universalizables. Mi experiencia ha sido en general muy positiva, pero de nuevo he de insistir en que es un relato desde un lugar concreto (asociado además al privilegio en diversos ejes) y por tanto no es fácil de extrapolar. Un detalle que sí es importante y probablemente generalizable es que las dosis óptimas no son necesariamente coincidentes para todas las personas implicadas.

El propósito de la sostenibilidad solo sería razonablemente alcanzable si la dosis de interacción se acerca a la mínima, a la más restrictiva de las personas que comparten el vínculo, que sería la primera en sufrir la sobredosificación. Pero esto a su vez puede provocar, sobre todo si se trata de una relación entre dos personas —aunque se enmarque en una red más amplia— que aparezca una manifestación de ansiedad en quien ha de renunciar a su nivel deseado de interacción. La ansiedad, a su vez, puede llevar a una dinámica de dependencia, demanda, insistencia, gradientes de poder... y acabar afectando más negativa que positivamente a la continuidad de los vínculos. Creo que es un fenómeno que hay que vigilar y tener muy presente si se da o se intuye que podría darse.

Bienestar

Una de las construcciones de idealización y mitificación que han marcado la idea del amor en los últimos siglos, junto con muchas otras, es la de romantizar el sufrimiento. La abnegación como virtud en las mujeres, el coraje de las acometidas frustradas una y otra vez en los hombres, los amores imposibles en la literatura, el cine, el imaginario social... todo ello ha contribuido a que el bienestar no sea, inconcebiblemente, un objetivo claro en las relaciones. Algo tan sensato como que en una relación —del tipo que sea— hay que estar bien, a gusto, feliz, parece que no acaba de encajar en nuestro canon y sobre todo no se corresponde con la práctica social que se puede observar a todas horas por todas partes.

De hecho, el malestar —que es algo nocivo, por definición— se reviste de una cierta mística quimérica compuesta por retazos de la tradición judeocristiana, del pensamiento romántico y de la asimilación occidental de este último medio siglo de las tradiciones orientales, con su inclinación a la oposición, la contradicción y el antagonismo como formas narrativas y de reflexión. Ideas como que «la felicidad no existe, es un estado de la mente»; «se aprende más del fracaso que del éxito»; «las cosas que valen la pena no son fáciles o cómodas», y otras similares configuran un marco que encubre y constituye un caldo de cultivo para la resignación, la tenacidad frente al dolor y la dilatación injustificada e injustificable de procesos penosos y desgarradores, e incluso para la aceptación del abuso y la dominación. Por tanto, frente a esta disposición cultural normalizada, reivindico la mirada anarquista original: utópica, anclada en un concepto de felicidad no hipotecado por posmodernas construcciones escabrosas y enrevesadas, que plantea la vida como una búsqueda personal de la plenitud pero no considera el bien como tal si no es común y alcanzable por el colectivo, que, en fin, no da cabida al conformismo, la sumisión y el acatamiento. Si una relación no es satisfactoria, propongo: o bien trabajar para que lo sea, transformarla o alejarse.

Respeto

Otro de los rasgos normalizados y aceptados por un desatinado sentido común, que de nuevo está marcado por diferentes tradiciones y evoluciones históricas es el de la progresiva y aceptada pérdida de respeto en cuanto los vínculos avanzan en el tiempo y se profundizan. De hecho, el criterio normativo de que una relación sexoafectiva representa un vínculo especial, distinto de cualquier otro, la amatonormatividad o privilegio de pareja, lleva automáticamente a un sobredimensionamiento admitido de la familiaridad y la confianza, al beneplácito sobreentendido, a la asunción de una aprobación tácita y por tanto al menoscabo de una forma importante de consentimiento (no es la única, luego trataré ese aspecto esencial en más profundidad).

En orden a superar esta configuración claramente virulenta, la aspiración y la dificultad en este caso es la de deslindar la confianza y la familiaridad, rasgos positivos de un vínculo, de la asunción de potestad y control que subyace a la dinámica de pérdida del respeto. Una clave sencilla que he debatido, analizado y también aplicado frecuentemente en la práctica es la de pensar que las demás personas merecerían en todo caso más respeto por ser cercanas, amadas, vinculadas a mí, y no menos que cualquier otra. Es decir, no invadir el espacio vital, de decisión, de intimidad, etc. de una persona con la que me relaciono más de lo que me atrevería a hacerlo con otra que no conozco. Si no llamaría a alguien de mi vecindario o de mi trabajo por teléfono a medianoche excepto en caso de necesidad o emergencia, hacer lo mismo con mis relaciones más íntimas. Si no haría una visita inesperada a una persona cualquiera sin avisar antes, lo mismo con mis vínculos más estimados. Pedir y ofrecer ayuda, siempre; invadir o dejarse invadir, nunca. En definitiva, hablo de respeto a la autonomía consciente, a la privacidad y a la agencia de las personas, es decir, a su capacidad de decisión y acción sin intromisiones, siempre en un marco de consideración y conciencia de lo colectivo.

Enamoramiento y limerencia («New Relationship Energy»)

Un concepto conocido desde siempre y que en castellano puede nombrarse con palabras como enamoramiento o encoñamiento —ambos términos aparecen en el diccionario académico con significados funcionalmente comparables— se ha dado en llamar en las comunidades no monógamas, por influencia de los libros, blogs y artículos procedentes del mundo anglosajón: NRE (de *New Relationship Energy* o «Energía de una Nueva Relación»). Por supuesto, se refiere al subidón emocional, parcialmente bioquímico, que da lugar a que dejemos de prestar la misma atención a las personas con las que compartimos vínculos cuando aparece alguien nuevo que nos estimula de manera muy potente. En el ámbito científico se utiliza también en este sentido el concepto de limerencia, sobre todo cuando es un estado muy acentuado, prolongado y obsesivo. Contrariamente a lo que podríamos

pensar, la dificultad que más se cita, se consulta y se revisa en las redes afectivas y en las relaciones no exclusivas en general no es cómo gestiono los celos o la posesividad, pues se trata de problemas que van aliviándose según se trabajan sus causas, sino cómo gestiono la NRE (tanto la mía como la de alguien con quien me relaciono). Porque, de la misma manera que comenté al tratar los celos, el enamoramiento como arrebato también se ha mitificado y se ha elevado a la categoría de emoción espiritual, ingobernable e invencible. Y si se vive como un regalo de la vida, no hay nada que objetar, todo lo contrario. Es maravilloso dejarse llevar por una ola de pasión impetuosa y estremecedora, no cabe duda. El problema aparece cuando ese entusiasmo invade la realidad más allá de la interacción con la nueva persona y afecta a las demás (o a mi propio equilibrio interior). Hasta cierto punto, esto es inevitable y todo lo que me pasa con intensidad acaba teniendo efectos en mi red de vínculos. Pero se trata de intentar evitar que estos efectos me lleven a dejar de cuidar, de comunicar y de considerar importante al resto de personas con las que me relaciono de una forma significativa. Un problema aún mayor aparece cuando, además de incidir en la consideración hacia otras personas, la NRE funciona como una excusa para dejarse llevar e incumplir compromisos básicos. Se cae en la tentación de aprovechar el patrón cultural, que todo lo supedita al enamoramiento y todo lo perdona en razón de su influjo omnímodo, para olvidar un ingrediente importante de las dinámicas relacionales: pensar en las demás personas y empatizar con ellas.

En resumen, creo que es conveniente reconocer el valor del subidón que puede proporcionar una nueva conexión sexoafectiva o de cualquier otra índole (o incluso no necesariamente con una persona, sino con un proyecto ilusionante, un reto vital, profesional o académico, etc.), aceptar que es algo positivo y que las personas que lo experimentan están más felices, más positivas y aportan más. Pero, por otra parte, es preciso identificar también los peligros, evitar la exigencia de compersión obligatoria y de entusiasmo por parte del resto de la red —entendiendo que las demás personas no están en el mismo proceso de ardor

arrebatado que yo— y, en sentido contrario, dar y exigir el mismo respeto, evitando la cosificación y la banalización de la nueva relación, que es nueva pero involucra a personas como todas las relaciones. Mantener los vínculos existentes en esos casos requiere el mismo cuidado que siempre o incluso un poco más, y seguramente un extra de comunicación empática.

Formas de convivencia

He hablado antes de las comunidades intencionales. Los ejemplos más visibles son los grupos públicos que están abiertos a la participación porque promueven infraestructuras habitacionales de capacidad relativamente grande, pero cualquier conjunto de personas, aunque sea pequeño, puede tener las características, valores y motivaciones colectivos relacionados con un modo de vida que incluya solidaridad, pactos de convivencia y formas de gestión colaborativas basadas en los compromisos, ayuda mutua, y cooperación. Todo esto define una base mínima a partir de la cual podemos hablar de fórmulas de convivencia compatibles con la anarquía relacional. Por supuesto, una persona viviendo sola o dos personas, sin más, también pueden llevar un estilo de vida anarquista relacional a través de una red que se configura sin aspiraciones de convivencia en grupo. De hecho, es un modelo frecuente. La opción de formar espacios de convivencia es interesante por muchos motivos: ahorro de recursos; solidaridad y ayuda real más directa y cotidiana en situaciones como la crianza o escenarios de vulnerabilidad, duelo o enfermedades y respuesta a posibles tendencias al aislamiento, sobre todo en etapas avanzadas de la vida. Pero también es cierto que las experiencias llevadas a cabo hasta ahora arrojan resultados y valoraciones irregulares, desde las más positivas hasta las que citan serios problemas de convivencia que se agravan con el tiempo y echan a perder planteamientos interesantes e ilusionantes. En realidad, tal y como he indicado en el apartado de dosis y sostenibilidad, hay un cierto carácter obsesivo y saturador en la convivencia diaria, cotidiana, forzosa, sin alternativa. En ese sentido, una propuesta en la línea de las que estoy

planteando bajo los diferentes epígrafes es la de «transversalizar» también la convivencia. Mantener ese espacio común central donde se pueda estar el tiempo que se quiera pero que cada persona o subgrupo tenga además otros espacios más aislados y privados. Que no sea obligatorio estar siempre compartiendo.

Por ejemplo, una infraestructura comunitaria con 2 niveles de cohabitación: *1)* habitaciones privadas y zonas comunes para la convivencia y servicios como lavandería, cocinas, comedor, biblioteca... es decir, todo lo necesario para poder vivir a largo plazo y además, *2)* apartamentos o casas completas en otro espacio adonde poder retirarse de vez en cuando o incluso la mayor parte o todo el tiempo, sin una norma que lo especifique. Por supuesto en el espacio común, los compromisos de convivencia han de primar para hacer posible la cohabitación y la armonía, pero siempre —en todo momento— estaría disponible la opción de la soledad elegida o la intimidad en un pequeño grupo. Es un modelo, entre tantos otros posibles, que recoge los aspectos clave de la anarquía relacional poniendo en el centro la vocación colectiva, de ayuda y cooperación, de formar red, pero conjugándola con el respeto a la autonomía personal.

En cualquier caso, la idea es impugnar la estructura heteronormativa de la familia nuclear en la que el único itinerario vital es el de encontrar una pareja del sexo opuesto, tener descendencia y criarla entre dos personas (juntas o por intervalos de tiempo si se produce una ruptura, algo ya aceptado y asimilado por el modelo hegemónico). Esa es una opción más, tan legítima como cualquier otra, pero el interés aquí es explorar y dar valor a perspectivas menos alienantes, que no nos saquen del entramado colectivo en el que podríamos desarrollarnos sin exacerbar el individualismo y el egoísmo familiar, de clan, que son los ejes de las sociedades capitalistas industriales y post-industriales.

Consentimiento

El consentimiento, en el ámbito jurídico, es una expresión propia del derecho civil que refleja la exteriorización pública de la voluntad para aceptar derechos y obligaciones, definiendo uno de los contornos de la teoría de la autonomía de la voluntad. En los últimos años, es uno de los conceptos que más se han nombrado en los debates sobre la violencia machista desde la perspectiva de género. Aquí, en el contexto de este libro, el interés principal va más allá del patriarcal y heterocéntrico «él desea - ella consiente» y de las circunstancias en las que es válido ese consentimiento. Pero aun así, me parece importante repasarlo a través de esa mirada feminista actual que tiene como objetivo plantear la expresión de la voluntad en el ámbito sexual, físico y emocional desde el empoderamiento de las mujeres. La idea es que esta muestra inequívoca de la voluntad de relacionarse íntimamente se produzca de forma activa, positiva y explícita. Que sea específica, es decir, que valga para una situación concreta y no se considere automáticamente extensible a cualquier otra práctica o momento, también que se mantenga la manifestación de la voluntad a lo largo de todo el proceso y que sea reversible en cualquier instante. Hasta aquí todo responde a un derecho evidente de imponer límites sobre el propio cuerpo y la propia emoción.

Pero, más allá de los límites, aparecen otros elementos que suscitan debate, como la necesidad de que el consentimiento sea entusiasta y esté ligado indefectiblemente al deseo. Primero, porque el deseo, como he comentado en un capítulo anterior, se deriva en parte de una construcción cultural normativa, compleja, que bebe del alosexismo y del esquema heteropatriarcal. Después, porque es fácil sacralizarlo e idealizarlo en la línea de los mitos del amor romántico y separarlo, por tanto, de la voluntad consciente y de la autonomía responsable. El deseo, igual que los celos y otras pasiones, insisto, se nos ha vendido como una fuerza ingobernable a la que no tenemos más remedio que someternos si somos personas sensibles y emotivas y no «robots fríos y calculadores». Sin embargo, podemos tener voluntad de interacción sexual, o de cualquier otra actividad que conlleve intimidad corporal o emocional, por muchas razones, no solo por deseo.[212]

---

212 Explican muy bien estas cuestiones las autoras Stef Papin, Cristina Gozalo (K. Sagaris) y Loreto Ares, «Más allá del deseo», en pikaramagazine.com. También

Así, en el ámbito del establecimiento de los vínculos —y sobre todo de su desarrollo posterior, desde el punto de vista de la anarquía relacional— el análisis podría ir en la línea de lo comentado al hablar de los acuerdos, pactos y consensos como calcos de una mecánica comercial y mercantilista. Ese tipo de consentimiento está ligado a la cesión de algo que se me pide a cambio de otra cosa que yo pido (y que a menudo es un estereotipo cultural sobre el que no he reflexionado ni sé si responde a una necesidad real). Ese consenso, como versión blanqueada y edulcorada del contrato mercantil, se podría reemplazar por un concepto más orgánico y procesual que equiparable a la vocación de apoyo, al compromiso del cuidado mutuo, a la consciencia de la red y la interrelación.

Beatrice Gusmano describe esta idea con mucha claridad:[213]

«Mientras que la definición liberal de consentimiento es dar permiso de antemano, el cuidado se lleva a cabo no solo antes, sino también durante y después de que las cosas hayan ocurrido, "reconociendo la condición humana como un estado de interdependencia, en lugar de aceptar la ilusión liberal de la autonomía personal" (Bauer, 2014: 106). El consentimiento liberal opera en una dimensión lineal ficticia, sin tener en cuenta los acontecimientos inesperados, la NRE, las vulnerabilidades, los deseos y las encrucijadas, es decir, precisamente la materia prima de la intimidad, de la que surge el arte del cuidado: una práctica relacional moldeada de manera creativa por la contingencia afectiva. Además, mientras que el consentimiento liberal afecta a un número limitado de personas (normalmente dos) que llegan a un acuerdo, el cuidado puede irradiarse en más direcciones porque no está vinculado a una situación específica: es una forma de estar en el mundo, de preocuparse, de asumir responsabilidades, de admitir vulnerabilidades.»

Clara Serra en «Deseo y consentimiento no siempre coinciden», en ctxt.es.

213 B. Gusmano, «The Kintsugi Art of Care: Unraveling Consent in Ethical Non-Monogamies», *Sociological Research Online*, 2018.

Conclusiones y propuestas para comenzar a relacionarme de otra manera

En definitiva, en términos emocionales y de conducta, la idea general es considerar el conjunto de todas mis relaciones, del tipo que sean, como una red y evitar que las personas con las que mantengo vínculos con componentes románticos, afectivos y/o sexuales en un momento dado ostenten privilegios sobre las demás. Para ello, la opción más directa es eludir el uso o reducir el peso de las etiquetas que definen los vínculos porque es difícil evitar que el título que otorgo a cada relación, además de describirla, deje caer parte de su carga normativa sobre quienes la estamos viviendo.

Liberarme de las etiquetas relacionales también me puede ayudar a exonerarme de culpas, aligerar las expectativas, expresar con más libertad los deseos, las necesidades, construir compromisos con sentido y definir límites nítidos, a no vivir las relaciones desde la inseguridad, desde el miedo a la soledad, porque también el concepto de ruptura pierde gravedad al dejar de ser una fractura abrupta y convertirse en una evolución. Se mitiga la presión de cumplir con lo previsto y esperado, interna y externamente, así como la autoexigencia de cubrir todas las necesidades de una persona o de una categoría de relaciones. En resumen, la obligación de cumplir unas normas en cuyo diseño yo no he tenido nada que ver.

Utilizar un criterio similar al que empleamos con los vínculos que llamamos de amistad puede ser un buen punto de partida. Aplicar ese criterio, ampliado con dosis extra de comunicación, cuidado, consideración y respeto a todas mis relaciones sería el objetivo. No es nada sencillo porque no hay modelos que pueda seguir y no puedo esperar el reconocimiento externo, sino que más bien desde fuera se va a intentar encasillar por todos los medios cada relación en una categoría. Es la versión socio-relacional del *horror vacui:* lo que no se entiende se rellena con la etiqueta que se encuentre más a mano.

Creo, además, que es importante no caer en el desánimo cuando me doy cuenta de que no estoy tratando a todas las personas de mi red por igual, porque no se trata de eso. Ni de pasar la misma cantidad de tiempo (las dosis, que son diferentes para cada interacción), ni de sentir acelerarse el pulso por igual, ni de equilibrar ningún otro rasgo de las relaciones. Igualar no es la cuestión. El objetivo es que no haya privilegios que cosifiquen, que establezcan jerarquías de derechos, que conviertan a unas personas en autoridad y a otras en comparsas. Si me río más con una persona que con otra, nada va a cambiar eso, e intentar controlarlo es una aspiración sin duda problemática que no tiene que ver con la anarquía relacional. Si prefiero ir al cine, o follar, con una persona más que con otra, no hay nada de malo en ello ni he de culparme, faltaría más. Si tengo grados de intimidad distintos, deseos diferentes, maneras diversas de disfrutar, es lógico. Además, todo eso puede variar con el tiempo. Sin dramas, sin cismas, sin fracturas, sin alejamientos artificiales.

Otras consecuencias del planteamiento general de la anarquía relacional que se imbrican con las anteriores son: que podría rebajar la necesidad de verificación continua de mi posición, si somos o no somos una pareja, si somos amigos o algo más; que puedo ir vaciando de sentido tópicos como los de «trabajar por la relación» para conseguir disfrutar de ella; que quiero dejar de considerar las relaciones a distancia un reto en el que cada encuentro ha de ser maravilloso y llenar la vida de la otra persona hasta la cita siguiente; que no he de tener en cuenta de forma taxativa y excluyente la orientación sexual, porque no es un factor que vaya a limitar el carácter y el tipo de relaciones posibles; que la definición explícita y precisa de la identidad sexual va a perder también peso para mí como exigencia a la hora de vincularme; que he de ser capaz de tener en consideración y minimizar la influencia de los vectores de poder como el origen geográfico, la raza o la posición social; que tendré más herramientas para colocar las diferentes dimensiones de opresión en el centro de todas las alertas para que —específicamente en el caso del género— no falte la escucha por parte

de las personas leídas socialmente como hombres, la toma de conciencia de nuestros privilegios y que, con la ayuda de toda una red de afectos, sea posible reducir sus consecuencias y avanzar para que alguna vez dejen de existir.

En definitiva, entiendo que la construcción de redes es posible porque ya se está dando. Algunas personas tenemos la suerte de vivir y compartir entramados de vínculos en los que el cariño y el apoyo es tan sólido como en cualquier relación familiar normativa, y mucho más sostenible. Puede que mi sensación, que es personal y subjetiva, responda a una idealización o a una fantasía, pero no lo creo. Tengo el convencimiento de que es real.

6

Haciendo visible lo que no tiene nombre: activismo relacional

«No se puede dar por perdido algo solo porque no sucederá en el tiempo de la propia existencia. No podría vivir si no creyera que la imaginación puede crear nuevas realidades.»
Gioconda Belli.

«Solo quienes sean capaces de encarnar la utopía serán aptos para el combate decisivo, el de recuperar cuanto de humanidad hayamos perdido.»
Ernesto Sábato.

A lo largo del libro he hablado del concepto de *política de estilo de vida* y he mencionado propuestas como la de Laura Portwood-Stacer que, ahora más en detalle, define así el término:[214]

«Cuando las personas que desean un cambio social o político toman la decisión de ajustar sus conductas y elecciones personales hacia los ideales que defienden, hablamos de *política de estilo de vida*. Aunque lo que se puede conseguir en un evento específico de activismo pueda ser poca cosa, para los activistas radicales de estilo de vida los actos de confrontación se repiten constantemente porque cada vez que alguien toma una decisión cotidiana se implica en una lucha por una nueva sociedad. La forma en que te vistes, la comida

214 L. Portwood-Stacer, *Lifestyle Politics and Radical Activism*, op. cit.

que comes, incluso la gente con la que eliges practicar sexo, pueden convertirse en actos abiertamente políticos. La política radical de estilo de vida reconfigura la cotidianeidad del individuo en una lucha continua contra la dominación.»

Es una definición que parte de la tradición anarquista y encaja absolutamente con la idea de la anarquía relacional. Pero este tipo de activismo conlleva una serie de necesidades específicas para tener alguna posibilidad de ser efectivo. La más importante es que no puede restringirse a una o unas pocas personas. Ha de convertirse en un movimiento. Los movimientos políticos suelen plantear una confrontación abierta, se organizan geográficamente, convocan manifestaciones, protestas, ocupaciones del espacio público o privado e incluso dan lugar a partidos políticos. Pero en el caso de la *Lifestyle Politics*, el lugar de la confrontación directa lo ocupan el trabajo cultural, la búsqueda de visibilidad y reconocimiento, la definición y aportación de contenido a identidades subculturales como tribus urbanas, colectivos subversivos, de reflexión, de activismo, etc.

Continúa esta autora sobre el activismo anarquista:[215]

«(...) el anarquismo es una realidad vital que aparece en todas partes con nuevas formas, se adapta a los diferentes climas culturales y debe ser extendida y desarrollada experimentalmente por sí misma, creamos o no que puede convertirse, en cierto modo, en el modo de vida predominante de la sociedad. (...) En esto, el anarquismo es típico de los movimientos sociales contemporáneos en los que una línea muy borrosa separa la vida cotidiana de la orientación política, si es que existe. Los anarquistas presentan un caso bastante extremo, ya que, como sugiere la escritora anarquista Cindy Milstein, abrazar el anarquismo es un proceso de reevaluación de cada suposición, de todo lo que se piensa y se hace, y de hecho de lo que se es, y luego, básicamente, poner nuestra vida del revés.»

215 Ibíd., p. 14.

De hecho, Portwood-Stacer introduce el concepto de «identidades elegidas» siguiendo el estilo de la expresión «familia elegida» de Kath Weston. Del mismo modo que en la familia elegida no hay nada previo que venga dado como en la familia de origen, en el caso de la identidad anarquista —extensible a la anarquista relacional— no hay ningún rasgo primario como la clase social, la raza o el origen geográfico que la sustente. No hay un aspecto físico, grupo religioso, orientación sexual o posición social que le dé cuerpo. Por ello, la identidad es más complicada de mostrar y mantener, y la visibilidad es más difícil de alcanzar.

Gavin Brown, en *Amateurism and anarchism in the creation of autonomous queer spaces*,[216] dice:

> «(...) en las últimas décadas, la resistencia anarquista se ha generalizado de tal manera que ya no se centra predominantemente en el Estado y el capital, sino que intenta exponer y socavar todas las formas de dominación que operan en la sociedad (incluyendo el racismo, el patriarcado y la heteronormatividad). El objetivo del anarquismo ha pasado de la abolición y sustitución de las instituciones políticas existentes a la redefinición de todos los aspectos de las relaciones sociales. (...) En el proceso de construcción de experimentos prefigurativos, los deseos de liberación personal y de cambio social se motivan mutuamente. Esto, a su vez, promueve el anarquismo como cultura, una experiencia vital rizomática que aparece en todas partes, adaptándose a situaciones y culturas específicas.»

En el sentido en el que apunta Brown al hablar de experimentos prefigurativos en algunas formas de anarquismo, la anarquía relacional se aproxima también al concepto de «política prefigurativa de estilo de vida», un término acuñado en 1977 por Carl Boggs[217] refiriéndose a «la encarnación, dentro de la práctica

216 J. Heckert y R. Cleminson, *Anarchism and Sexuality*, op. cit.

217 C. Boggs, «Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control», *Radical America*, 1977.

política actual de un movimiento, de aquellas formas de relaciones sociales, de toma de decisiones, de cultura y de experiencia humana que son el objetivo final» y que autores como A. J. Elliot Ince[218] o Paul Raekstad[219] examinan históricamente valorando su relación con propuestas que van desde aspectos programáticos en la Primera Internacional, los primeros movimientos anarquistas que la aplicaron en comunidades aisladas, hasta los planteamientos de posguerra que propusieron ampliar el concepto a contextos sociales amplios y, finalmente, corrientes contemporáneas como el zapatismo, los movimientos de las plazas, el *Occupy*, etc., que ya son reconocidos de forma generalizada, aunque no necesariamente asumidos por mayorías importantes.

Elliot Ince, en la referencia citada, propone que las políticas cotidianas practicadas por los grupos prefigurativos radicales se orienten hacia la autonomía en su sentido anarquista, y no hacia formas aislacionistas de autonomía. Es decir, que aboga por la práctica y la promoción de la auto-organización colectiva con la intención de llegar a toda la sociedad, no de mantener una comunidad como ejemplo o experimento. Indica que las políticas prefigurativas están ligadas a la concepción y la configuración de los espacios cotidianos. En coincidencia con mi planteamiento en la introducción del libro, relaciona las tendencias prefigurativas con el declive de los movimientos anticapitalistas, antiglobalización o de justicia global. Propone que su fracaso ha de emplearse como inspiración y advertencia y como fuente de creatividad y flexibilidad, valorando que:

> «la espectacularidad de las manifestaciones callejeras, bloqueos, raves de ocupación ilegal y manifestaciones en las cumbres (...) demostró que la política podía ser divertida y emocionante en la aparentemente desesperada secuela de la

218 A. J. E. Ince, *Organising anarchy spatial strategy prefiguration and the politics of everyday life*, tesis doctoral, QueenMary University of London, 2010.

219 P. Raekstad, «Revolutionary practice and prefigurative politics: A clarification and defense», *Constellations*, 2018.

brutal neoliberalización de los años ochenta y noventa. Sin embargo, los fracasos del movimiento son claros: la creación de guetos, una clara falta de poder para afectar las condiciones materiales y el eventual estancamiento del movimiento. El graffiti en Seattle durante la cumbre de la OMC de 1999 —"estamos ganando"— en este momento parece vergonzosamente optimista (...) ¿Y ahora qué? ¿Cómo se sigue adelante después del declive? ¿Y hacia dónde? A lo largo de todo el proceso, he argumentado que el retorno al potencial transformador de la vida cotidiana es un cambio importante que ha comenzado a producirse, y que se sustenta en un enfoque cada vez más serio de la organización política radical en torno a cuestiones concretas y materiales.»

Se está perdiendo la batalla contra los inmensos despliegues de fuerzas de seguridad en las cumbres internacionales, contra las restricciones y la conculcación de la libertad de expresión, que no dejan de crecer, y contra el control educativo e ideológico de las mayorías oprimidas por parte de las poderosas élites religiosas, políticas y económicas que controlan ya la mayor parte de la educación privada y concertada y que, a través de algunos vergonzosos pseudo-medios de comunicación y de las redes sociales, acaban sumergiendo al verdadero periodismo en una marea de noticias falsas y estrategias comunicativas inmovilistas y reaccionarias. No se trata de abandonar ninguna vía de lucha pacífica, avance y progreso, pero hay que reconocer que las cosas no están nada fáciles. Por otra parte, también hay quien plantea reticencias importantes a las aproximaciones prefigurativas. Una de las obras más influyentes en las que se resta valor a este tipo de políticas está firmada por Murray Bookchin y analiza de manera muy crítica algunas formas de ecologismo, biocentrismo y anarquismo de estilo de vida.[220]

220 M. Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm,* AK Press, Edimburgo, 1995 (trad. cast.: *Anarquismo social o anarquismo personal: Un abismo insuperable,* Virus, Barcelona, 2012). En todo el libro, he preferido usar la traducción literal de *lifestyle* como «de estilo de vida» en lugar

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que la anarquía relacional no es exactamente un tipo de anarquismo prefigurativo sino un planteamiento más indirecto en sus aspiraciones políticas y más en la línea de la frase atribuida a Emma Goldman (que en realidad es una paráfrasis) «Si no puedo bailar, no es mi revolución»[221] o de las palabras de Bob Pop respondiendo a la pregunta ¿Qué es lo subversivo hoy?: «—Ser feliz. Nos quieren tristes, desconfiados y desesperanzados. Ante eso, la rebeldía es la felicidad y los afectos. Una felicidad rabiosa, militante contra la inercia».[222]

6.1 ¿Qué activismo y por qué?

En términos más cercanos a la realidad actual de la anarquía relacional —la que funciona en los ambientes de práctica cotidiana— identifico, como dije al principio, dos motivaciones distintas: cuando no hay nada más que un deseo de abordar las relaciones de otra manera o bien cuando a ese deseo se suma la inquietud política de buscar caminos que mejoren nuestras sociedades. Ambas tienen una lectura desde la identidad. La segunda es la que he abordado en el punto anterior y la primera podría corresponder a la descripción que aporta Michel Foucault en la entrevista realizada por B. Gallagher y A. Wilson en Toronto en junio de 1982:[223]

de «personal» porque esta segunda opción podría sugerir una dicotomía entre lo individual y lo colectivo que resulta problemática en el contexto de este libro.

221 Alix Kates Shulman, «Dances with Feminists», *Women's Review of Books,* 1991.

222 Entrevista de Luz Sánchez-Mellado a Roberto Enríquez (Bob Pop), *El País* 26/01/2019.

223 M. Foucault, «Sex, Power and the Politics of Identity», entrevista en *The Advocate,* 1984. La cita es la respuesta de Foucault a la pregunta: «¿Es significativo que se estén formando, en gran medida, identidades en torno a nuevas prácticas sexuales, como el S&M? Estas identidades ayudan a explorar dichas prácticas y a defender el derecho a participar en ellas. Pero, ¿también son limitantes en cuanto a las posibilidades de los individuos?».

«Bueno, si la identidad es solo un juego, si es solamente un procedimiento para tener relaciones, relaciones sociales y de placer sexual que crean nuevas amistades, es útil. Pero si la identidad se convierte en el problema de la existencia sexual, y si la gente piensa que tiene que "descubrir" su "propia identidad", y que su propia identidad tiene que convertirse en la ley, el principio, el código de su existencia; si la pregunta perenne que se hacen es "¿Esta cosa se ajusta a mi identidad?", entonces, creo, volverán a una especie de ética muy cercana a la vieja virilidad heterosexual. Si se nos pide que nos relacionemos con la cuestión de la identidad, debe ser una identidad para nosotros mismos. Pero las relaciones que tenemos que tener con nosotros mismos no son de identidad, sino de diferenciación, de creación, de innovación. Ser lo mismo es realmente aburrido. No debemos excluir la identidad si las personas encuentran su placer a través de esta identidad, pero no debemos pensar en esta identidad como una norma ética universal.»

 Foucault, desde otros puntos de partida, identifica aquí lo que he denominado en el capítulo anterior «peligros del sentimiento identitario» y que he propuesto reconducir desde la identidad a la sensibilidad. Esto debería llevar a la configuración de dinámicas de interacción especialmente sensibles a cualquier forma de autoridad, dominación y privilegio, y a la construcción de espacios o redes de autogestión colectiva. Desarrollo estas ideas en los siguientes apartados de este punto.

Identidad, besos y risas

Con la mera construcción de redes de apoyo mutuo, entornos con menos privilegios y con más risas y besos, ya se está desarrollando una forma de activismo, de modo de vida, de visibilización y de normalización. Pero también es cierto que al mirar a mi alrededor puedo encontrarme a veces con personas, con grupos, con sectores enteros que parecen necesitar de referentes de más alcance. Personas que se han sentido ajenas a un sistema de relaciones que no se ajustaba a ellas, que han buscado, han hallado artículos, libros, vídeos, podcasts, los han intentado asimilar y hacer suyos... y finalmente se encuentran con el mismo entorno de siempre. Por mucho que perciben un crecimiento personal y una conciencia más crítica y rica, precisamente lo que ven a su alrededor es más claro el sufrimiento innecesario, la resignación generalizada y las relaciones de poder.

Por eso, entre otras razones, aparece el activismo organizado, operativo y funcional, que se orienta a conseguir espacios, proponer encuentros y eventos. La interacción, la reflexión, el intercambio de experiencias y la cercanía emocional son elementos clave para mantener y mejorar el modo en que me enfrento a un reto personal con vocación colectiva. Un reto que supone desmontar muchos comportamientos y aprendizajes asimilados desde las primeras etapas de la vida y que es, por tanto, muy exigente intelectual y emocionalmente. Solo contando con una red de apoyo es posible transitar ese camino de deconstrucción y renovación.

La pregunta de si podemos llamar activismo a esta labor tiene todo el sentido. La interpretación contemporánea[224] apunta a que el activismo depende más del significado que los colectivos asignan al ejercicio de organizar y coordinar acciones y mensajes que del resultado real de estas acciones. La difusión de unos enfoques, unos pensamientos y unos objetivos que aspiran a un cambio social desde fuera de cualquier espacio mediático, institucional o corporativo —aun si se orienta exclusivamente (no suele ser así, la intención es más amplia) a dar soporte, apoyo y a propiciar conexiones en el colectivo— es un acto con voluntad

224 Muchos de los estilos de activismo actuales representan un cambio respecto a formas previas de acción política que estaban dirigidas directamente al estado. Los actuales movimientos LGTBIQ+, antiglobalización, anticapitalista o antiespecista abordan e incluyen en su lucha, de forma clave, aspectos personales y apoyan en ellos su crítica radical del sistema. Para estos colectivos, el activismo de estilo de vida es algo natural y el único camino hacia una revolución cultural que conduzca a un verdadero cambio, radical e ineludible, de los cánones hegemónicos.

de cambiar las cosas, de visibilizar y de normalizar unas ideas y unas prácticas. De hecho, otro de los objetivos de los movimientos de activismo relacional es preparar materiales y estar disponibles para trasladar a los medios de comunicación una visión lo más alejada posible de lo cutre y lo casposo, algo en lo que es fácil caer desde el sensacionalismo. Según Portwood-Stacer:[225]

> «(...) el trabajo cultural es necesario para producir resistencia política y, en segundo lugar, las prácticas de resistencia también realizan trabajo cultural. Las normas y discursos de identidad compartidos permiten a los individuos coordinar su comportamiento en prácticas colectivas que se resisten a las ideologías y estructuras dominantes. Al mismo tiempo, estas prácticas colectivas de resistencia reproducen performativamente las mismas normas e identidades que las suscitaron.»

Sin embargo, la reflexión de Foucault que cito al principio de este apartado apunta, como decía, a algo que ya he tratado en capítulos anteriores: el peligro del sentimiento identitario. Las dinámicas de grupo son muy complicadas de gestionar o más bien no se gestionan, se dan por sí solas sin que sea fácil moderar ciertas derivas. Además, hay un riesgo adicional que procede del exterior. Cuando se trata de grupos que desafían lo más central del sistema de creencias de una sociedad, la forma en que se plantean las relaciones y se estructuran sus conductas más íntimas y sus mecánicas de convivencia, la percepción desde fuera está normalmente asociada a un sentimiento de temor y rechazo. Palabras como «secta», «manipulación» o «perversión», han sustituido al antiguo concepto de «pecado», que ha quedado demodé como significante pero cuyo significado no se ha desvanecido en modo alguno, pues responde a una forma de defensa de la imperturbabilidad del modelo social hegemónico.

Otra reacción frecuente, muy relacionada con la anterior, es la de la ridiculización, el menosprecio, la caricatura. Son

225 L. Portwood-Stacer, *Lifestyle Politics and Radical Activism*, op. cit.

respuestas que han recibido y siguen recibiendo muchas manifestaciones identitarias, ideológicas, intelectuales, científicas, memorialísticas y reivindicativas cuando su objeto de reclamación es revolucionario o simplemente extemporáneo e impensado socialmente. En cualquier caso, es posible que esa atención en forma de rechazo, o de sátira, responda a una susceptibilidad, a que se ha tocado alguna fibra sensible, a que la visibilización es posible y va por el buen camino. Al fin y al cabo, las élites que crean opinión y que ostentan una buena porción del control de los medios de comunicación están compuestas por personas con la capacidad de reproducir de manera nítida y accesible los mandatos culturales y sus resultados en forma de prácticas sociales, otorgándoles consistencia y credibilidad para facilitar así su asimilación, no por las personas con más capacidad para proponer ideas nuevas.

La disidencia hermenéutica

He hablado ya del concepto de injusticia hermenéutica introducido por Miranda Fricker,[226] que aparece cuando un colectivo no encuentra acceso a recursos comunes de interpretación social, lo cual pone en desventaja a esa comunidad respecto de la sociedad en general. Sin herramientas de construcción de sentido y de comunicación de las ideas y experiencias diferenciadoras que distingan el planteamiento y los objetivos del colectivo, hay un desequilibrio y una carencia importante en las opciones de construir realidad. Un ejemplo que cita Esa Díaz León en una ponencia titulada «Amatonormatividad e Injusticia Hermenéutica»[227] es el de acoso sexual en el trabajo. Antes de que este concepto se extendiera, resultaba más difícil no solo comunicar estas situaciones sino incluso conceptualizarlas, entender y expresar la gravedad de lo que se estaba sufriendo. También cita conceptos

226 M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

227 Mesa redonda del 15 de noviembre de la edición de 2018 del festival de filosofía Barcelona Pensa, en la Universitat de Barcelona.

como el de «homofobia» en sentido negativo y «gay», «*queer*» o «trans» en el positivo. La difusión al lenguaje común de estas nociones dota de herramientas muy potentes para el empoderamiento y el razonamiento de la diferencia en términos tanto de resistencia como de afirmación.

Un elemento del que también he hablado, que empieza a pertenecer ya al caudal general de conceptos socialmente conocidos y comprendidos (al menos en parte), es el de consentimiento sexual. La diferencia que existe entre enfrentarse a una situación de violencia sexual, en cualquier grado, desde el desconocimiento de este significante (y sobre todo de su sentido y su valor reconocido y compartido), a afrontarla con ese apoyo interpretativo es enorme. Ese respaldo puede contribuir a rebelarse frente a auténticos ejercicios de humillación en momentos concretos, revertir años de sometimiento y abuso, levantar alarmas de situaciones de violencia que se habían normalizado... Otros significantes como «acoso escolar», «xenofobia», «aporofobia»,[228] etc. pueden operar, o acabar funcionando alguna vez, también de esta manera. En el ámbito de las relaciones, se pueden citar muchos ejemplos de lenguaje común que dan sentido y soporte al modelo hegemónico, como «fidelidad», «compromiso» o «respeto», en positivo y «adulterio», «traición» o «engaño», en negativo. Son conceptos que califican de forma evaluativa comportamientos concretos para apuntalar los rasgos obligatorios de las relaciones normativas. Si no respetamos el privilegio de pareja, el pedestal que coloca a la persona que marcamos socialmente como cónyuge o similar por encima de cualquier otra, entonces es que «no somos fieles», «no mantenemos nuestro compromiso» o «no respetamos». Obviamente, la fidelidad es un concepto genérico que se refiere a no

228 La aporofobia, el rechazo al pobre, es un término propuesto por Adela Cortina como respuesta al hecho de que no molesta la persona extranjera o de otra raza cuando viene a invertir, a hacer turismo o a aportar recursos de cualquier tipo. Molesta cuando es pobre. La existencia de esta palabra es valiosísima para que la sociedad sea consciente de esa realidad.A. Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona,. 2017.

vulnerar la confianza, no a la exclusividad sexual; los compromisos pueden ser muy variados y referirse a deberes y responsabilidades que nada tienen que ver con la pareja normativa; y el respeto se dirige a la persona, no a un modelo de comportamiento normativizado culturalmente. Los términos negativos, por otra parte, culpabilizan y definen lo que se puede hacer y lo que no. Por ejemplo, «la traición» y «el engaño» —como sinónimos de comportamientos no aprobados por la norma— tiñen de nociva cualquier desviación respecto a esta, «el adulterio» caracteriza la exclusividad sexual que ha de acompañar a la institución de la pareja tradicional, etc.

Y ¿qué puede hacer el activismo en este sentido? Trystan S. Goetze introduce el término «disidencia hermenéutica»[229] para referirse a la producción de un conjunto propio de herramientas interpretativas capaces de atribuir un sentido coherente al universo de planteamientos y experiencias de un colectivo, en este caso no normativo. La idea es dar vida a nuevos significados que reflejen en positivo la sensibilidad, la perspectiva ética, antiautoritaria, los niveles de consideración, respeto, compromiso y cuidado que subyacen a un planteamiento como la anarquía relacional (y que, con diferencias y matices, comparten otras propuestas como las no monogamias éticas, la lucha LGTBIQ+, los movimientos feministas, antiespecistas o antifascistas). La filósofa Komarine Romdenh-Romluc[230] ahonda en la importancia de que significados, significantes, orígenes de sentido, argumentos y experiencias formen una estructura que pueda competir como visión del mundo con la hegemónica, en particular en los ámbitos en los que esas visiones provocan un conflicto y una desventaja para el grupo minoritario al que llama «objeto de la injusticia». La aspiración de este proceso es convertir esta estructura en una fuente de autoridad

229 T. S. Goetze, «Hermeneutical Dissent and the Species of Hermeneutical Injustice», *Hypatia*, 2018.

230 K. Romdenh-Romluc, «Hermeneutical Injustice and the Problem of Authority», *Feminist Philosophy Quarterly*, 2017.

cultural. Desde el punto de vista del activismo, el problema se plantea cuando el grupo oprimido, que es objeto de una injusticia hermenéutica, propone cuestiones que a su vez pueden parecer injustas o entrar en contradicción con nuestros principios. La autora pone el ejemplo del feminismo occidental y las dificultades que conlleva la crítica de algunas prácticas de otras culturas oprimidas en occidente. Una crítica que entra de lleno en ocasiones en el terreno del colonialismo cultural. Ocurre algo similar con los ataques desde ciertos feminismos a las personas «trans» o las invectivas abolicionistas hacia los sindicatos y colectivos organizados de trabajadoras sexuales. En relación a los movimientos *sex-positive* y a las no-monogamias han existido también ciertos recelos por parte de las organizaciones LGTBIQ+. Por ejemplo, en cuanto a su inclusión en eventos como las manifestaciones del orgullo, que se ha visto en algún momento como una amenaza que pudiera devolver parcialmente a la marginalidad a un colectivo que ha avanzado con mucho esfuerzo durante décadas hacia la normalización.

6.2 Redes de apoyo y derechos civiles y económicos

La norma social y jurídica establece que las relaciones consideradas «de pareja» —porque incluyen en su formulación original un componente sexoafectivo, al margen de las conductas reales que se den en su seno— acumulan todos los privilegios legales, derechos y beneficios de carácter social. Esto proviene de una tradición en la que el sentido de las uniones era exclusivamente reproductivo y es todavía el concepto de familia, ampliado en algunas legislaciones en función de los avances culturales, el que se mantiene protegido. La hipótesis de la anarquía relacional, en contraposición, reivindica que no se dé este trato de privilegio. Desde el momento en que se impugna la existencia de una frontera específica que deslinda los tipos de relación y jerarquiza indebidamente los vínculos, se justifica claramente la aspiración a que el tratamiento legal de las relaciones cambie.

En *Minimizing Marriage*[231] Elizabeth Brake propone acabar con el actual concepto de matrimonio y sustituirlo por el reconocimiento legal de las relaciones de cuidado entre personas adultas, que llama «matrimonio mínimo». Esta legitimación estaría articulada mediante una serie de compromisos particulares para cada caso a los que se asociarían beneficios reconocidos, también propios de cada relación, es decir no normativos en el sentido que le vengo dando a ese término. Las únicas restricciones aplicables serían criterios básicos de justicia y equidad. Brake también reconoce que la aplicación automática y generalizada de este tipo de fórmulas puede afectar negativamente a los colectivos más vulnerables y específicamente a las mujeres. Por ello, propone que su instauración debería llevarse a cabo con cautela y al ritmo que la sociedad admita, teniendo en cuenta los ejes de opresión que operan y su intensidad. La superación de la amatonormatividad no puede producirse a costa de la intensificación o cronificación de otras opresiones.

¿Liberación o desregulación de las relaciones?

El planteamiento de Brake se enmarca en una serie de propuestas de corte político liberal (en el sentido anglosajón aplicado a los derechos civiles, no a lo económico, es decir lo que en Europa se denominaría progresista) como las uniones íntimas de cuidados de Tamara Metz,[232] el Estado sin matrimonio de Clare Chambers[233] o el reconocimiento legal de la amistad como unión para los cuidados de Laura A. Rosenbury.[234] Una visión más entroncada en el anarquismo social sería la del impulso al establecimiento y el reconocimiento legal de redes de apoyo entre personas. Esto estaría más cerca de las ideas de muchos

231 E. Brake, *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law,* Oxford University Press, Oxford, 2012 y elizabethbrake.com/after-marriage/

232 T. Metz, *Untying the Knot. Marriage, the State, and the Case for Their Divorce.* Princeton University Press, Princeton, 2010.

233 C. Chambers, *Against Marriage: An Egalitarian Defence of the Marriage-Free State,* Oxford University Press, Oxford, 2017.

234 L. A. Rosenbury, «Friends with Benefits?» *Mich. L. Rev,* 2016.

grupos activistas, sobre todo en Europa. Concretamente, en España, esa es la tendencia que se podría interpretar como más asumida. Sin que la anarquía relacional sea el único marco de referencia en estos colectivos, en un trabajo reciente de Pablo Pérez Navarro[235] se investiga esta cuestión y se citan diversos testimonios. Entre ellos el de Miguel Vagalume:

> «Aunque en algunos casos sea conveniente alcanzar ciertos objetivos legislativos (sindicatos, filiaciones, seguro de salud familiar...), en el momento actual el reconocimiento legal de este tipo de relaciones no es una prioridad en estas comunidades. (...) Uno no se escapa de un corsé para encajar en otro.»

O de Brigitte Vasallo:

> «[(...) La lucha por el reconocimiento legal es] un trabajo que hay que hacer, pero a ver cómo se hace. Veamos si la ley se convierte en un medio, no en un pacto con la "realidad de mierda". A ver si vamos a exigir el matrimonio entre más de dos como herramienta de supervivencia (para obtener el reconocimiento de los hijos criados entre más de dos, para que se les permita visitar a sus parejas en el hospital, etc.), o si eso va a ser un fin en sí mismo y vamos a conformarnos con ello.»

El ejemplo del matrimonio igualitario es muy claro. Siendo que en las comunidades LGTBIQ+ surgieron conceptos como «familia elegida» frente a «familia de origen» y las primeras experiencias de cuidados en red más allá de las formas tradicionales de convivencia (entre otras cosas, a causa del rechazo y el distanciamiento de las familias de procedencia), es paradójico que la aspiración de encajar en una normatividad de la que fueron expulsadas haya tenido como consecuencia, ya efectiva, la vuelta a ella y la aceptación y reproducción de todas sus pautas

235 P. Pérez Navarro, «Beyond Inclusion: Non-monogamies and the Borders of Citizenship», *Sexuality & Culture*, 2016.

preceptivas. En ese sentido, considero importante recordar que las personas con más poder económico y social, con más recursos, tienen ya, sin cambiar nada, alternativas de acceso a cuidados, confort, compañía y atención. Tienen habilidades, contactos y tiempo para buscar todo eso o incluso para pagarlo sin más. Son las personas más vulnerables, las que están en el otro extremo de los ejes de poder e influencia, las que más beneficios obtendrían de otra forma de organizar socialmente los vínculos mediante redes de atención y afectos.

6.3 Colectivos, espacios de socialización y acciones de visibilización

No todo el mundo tiene interés en conectar con colectivos de gente desconocida. Hay quien prefiere mantener una red de vínculos y seguir la evolución de las ideas y experiencias del exterior a través de libros, artículos, blogs y redes sociales. Pero también hay muchas personas a las que, en mayor o menor medida, les gusta acercarse a gente afín para llevar a cabo actividades y proyectos en común. El nivel de formalidad o de espontaneidad de las reuniones también es un tema que está sujeto a las preferencias de cada cual y admite muchas interpretaciones y formatos. Las diferentes acciones, sean del tipo que sean, contribuyen a un sentido de comunidad y a ciertas dinámicas colectivas a largo plazo. Tanto si son de ámbito local o de alcance geográfico amplio, si son esporádicas o periódicas, o incluso si ponen en marcha locales permanentes con espacio para eventos, bar, biblioteca, etc., la idea es que exista la posibilidad de encontrarse e intercambiar experiencias, lecturas y reflexiones.

Colectivos por la no-normatividad

Los colectivos estables y con actividad centrados exclusivamente en la anarquía relacional no existen todavía, hasta donde yo sé. La inmensa mayoría se agrupa en comunidades más amplias que se identifican bajo el paraguas común de las «no-monogamias», de las «relaciones éticas no normativas»

o bajo el concepto «poliamor». Desde luego, las diferencias entre estas propuestas son importantes y en algunos aspectos tan marcadas que están en los extremos opuestos de un eje de caracterización: de tener no una sino varias relaciones de carácter amatonormativo y privilegiado a no admitir la amatonormatividad y el privilegio de pareja. Sin embargo, el hecho de compartir la impugnación del sistema monógamo heteronormativo obligatorio reúne muchas sensibilidades en colectivos que son plurales, pero comparten un cierto sentimiento identitario común.

En muchas ciudades del Estado español se llevan a cabo encuentros periódicos de carácter formal, pero a menudo asociados a un componente lúdico. Por ejemplo, en Madrid los encuentros se llaman «Policañas», en València, «Polibirras» y en Barcelona son de tipo más improvisado y usan diversas denominaciones. Tanto en València como en Madrid hay organizaciones formalizadas legalmente («Associació per a les Relacions Afectives Ètiques No-normatives de València», muy activa gracias sobre todo al impulso de Berta Fabra, y «Poliamor Madrid» con un colectivo detrás también muy dinámico, respectivamente) y en Barcelona la organización más potente es *Amors Plurals.* En otras ciudades del Estado, los movimientos son más recientes. En el ámbito rural, en Cataluña destaca el colectivo *Amors Rurals* que ya he nombrado en puntos anteriores. En otros países de Europa hay ligeras variaciones, como en Francia, Bélgica y Suiza donde las reuniones periódicas se suelen llamar *Café Poly* y se hacen en las principales ciudades. En Austria y Alemania se llaman poliencuentros, *Polytreff*, y también se dan en las grandes áreas urbanas. Otros formatos similares son los *Poly-Connect, PolyTisch y PolyWhonzimmer*, cada uno con sus peculiaridades.

Hay fórmulas más intensivas: las jornadas de uno o dos días de ponencias, talleres y mesas redondas, como los pioneros *Polydays* que se celebran en el Reino Unido desde 2004, casi siempre en Londres, el *Openday* en Madrid o *Les Jornades d'Amors Plurals* en Barcelona. Y también encuentros académicos

como los congresos de Non-Monogamies and Contemporary Intimacies que se han celebrado en universidades de Lisboa en 2015, Viena en 2017 y Barcelona en 2019.

Las OpenCon

Pero los eventos más esperados en estas comunidades son sin duda los que incluyen dos o tres días completos de interacción, normalmente en albergues o casas rurales, con espacios para talleres y actividades, y capacidad de alojar a las personas asistentes. Son lugares donde se da un nivel de convivencia importante durante un fin de semana. Los primeros de este tipo en Europa fueron la *International PolyWeekend Girona* en 2010 y las *OpenCon UK* que se celebraron desde 2010 hasta 2014 en Dorset.

Las primeras OpenCon marcaron una tendencia que todavía se mantiene, no solo en cuanto al formato general sino también en casi todos los detalles. Esta es la descripción que hacía Ludi, una de las organizadoras de estos primeros eventos, en polytical.org en octubre de 2011 y que podríamos decir que tiene ya valor histórico:

> «OpenCon será un fin de semana de talleres, debates, socialización y construcción de comunidades entre personas no monógamas en el hermoso campo de Dorset. Será desde la noche del viernes 14 de octubre hasta la tarde del domingo 16 de octubre, y cuesta 90 libras esterlinas por cama, pensión completa y tazas de té ilimitadas durante el fin de semana.
>
> OpenCon se concibe y organiza utilizando el modelo de la desconferencia: la idea es que los asistentes aporten sus ideas y organicen ellos mismos talleres sobre temas que les gustaría que se tratasen. Esencialmente, estamos intentando proporcionar un espacio en el que las conversaciones puedan tener lugar. Como organización, no sabemos necesariamente qué es lo que la gente ha de debatir, pero vosotros y vosotras sí, así que hemos puesto el programa en vuestras manos.
>
> Algunos talleres han sido organizados con anticipación para comenzar el fin de semana, incluyendo discusiones

sobre el ser "bi" y "poli", el poli-activismo y el feminismo. Cuando los asistentes lleguen, verán un gran programa con un pequeño número de talleres preestablecidos, un gran número de huecos vacíos en nuestros cinco espacios de taller, y una pila de post-its y bolígrafos para añadir sus propias sesiones. ¡No hemos publicado el programa con anticipación porque no queremos que el pequeño número de talleres preestablecidos sea el centro de atención!

No se trata solo de talleres: hay mucho que hacer para ayudar a que OpenCon sea un éxito, incluyendo publicitarlo, organizar viajes compartidos, entretenimiento nocturno, reuniones y saludos, ser una cara amigable en el mostrador y mantener a la gente en contacto después del evento. (...)

Tras discutirlo, hemos decidido no hacer mucha publicidad de OpenCon, ya que se trata de un encuentro comunitario para personas que ya practican la no-monogamia, y no de un evento de divulgación o de introducción. ¡Estamos contentos de dejar que las noticias se propaguen lentamente a través del boca a boca, porque es más probable que esto conduzca a un grupo de personas realmente impresionantes que hagan que el evento se lleve a cabo!

El encuentro del año pasado incluyó talleres preestablecidos sobre poli-activismo (que dio lugar a *polytical.org*), anarquía relacional y poli+espiritualidad, y también vimos a gente organizar talleres sobre poli *queer*, sexualidad, ciencia ficción y muchos más. ¡Fue un fin de semana brillante! Este año, tenemos más espacio para talleres, más asistentes y una nueva y flamante área de chillout y artesanía, ¡y creo que va a ser aún mejor!»

Desde 2012 se viene celebrando en la comarca de l'Empordà, en Girona, la *International OpenCon Catalonia,* que ha llegado en 2019 a su octava edición. El formato es muy similar al de la OpenCon original y este a su vez ha sido el empleado en eventos con el mismo nombre que se han celebrado en Finlandia, Transilvania (Rumanía) en 2017 y 2018 y en Perugia (Italia)



Parrilla de contenidos del primer día (sábado) de la OpenCon 2011.
Fuente: polytical.org vía webarchive.org.

desde 2016 hasta ahora. En España se lleva celebrando desde 2015 la *OpenCon Madrid* en la provincia de Ávila y desde 2018 la *OpenCon València,* que en su última edición reunió a más de 100 personas durante un fin de semana en la comarca de la Foia de Bunyol. Otro evento muy interesante que presenta la peculiaridad de buscar explícitamente una mirada interseccional atravesada por el territorio y la lengua (catalán), el feminismo, el anticapitalismo, el ecologismo, las no monogamias, la diversidad y la lucha LGTBIQ+ es *Eixams* que se celebra desde 2016 al sur de Cataluña con un equipo de organización vinculado a *Amors Plurals.*

La vocación de incluir la mayoría de esas cuestiones, aunque no se plantee de forma explícita, se da en todos los encuentros que he citado. Siempre aparecen talleres sobre feminismo, diversidad, ejes de opresión, hay opción vegana en el menú (o directamente menú vegano para todo el mundo, excepto necesidades especiales), talleres no mixtos donde las personas leídas como mujeres pueden llevar a cabo actividades sin la presencia de hombres (también en ocasiones talleres orientados a los hombres, para tratar temas de deconstrucción de la masculinidad hegemónica) y algunas otras temáticas relacionadas.

En algunos colectivos se organizan también actividades periódicas para mujeres, como polibirras y encuentros no mixtos, y en febrero de 2020 se ha celebrado Womanxé, el primer evento de fin de semana, estilo OpenCon no mixto, para mujeres cis y trans, y personas no binarias. Esta tendencia refleja el necesario papel en el ámbito activista que protagonizan las mujeres y el feminismo, como elemento indispensable para evitar que la diversidad afectiva a principios del siglo XXI siga el mismo camino que las supuestas revoluciones anteriores, donde los hombres mantuvieron todas sus cotas de poder y protagonismo.

En otros continentes, sobre todo en Norteamérica, el estilo y la dinámica de los eventos es algo distinta, con encuentros muy variados, de carácter más mágico, ritual, festivo, espiritual, sexual, lúdico, BDSM, o esotérico. Una enorme diversidad. En internet pueden encontrarse listas actualizadas de eventos.[236]

Un encuentro sobre anarquía relacional

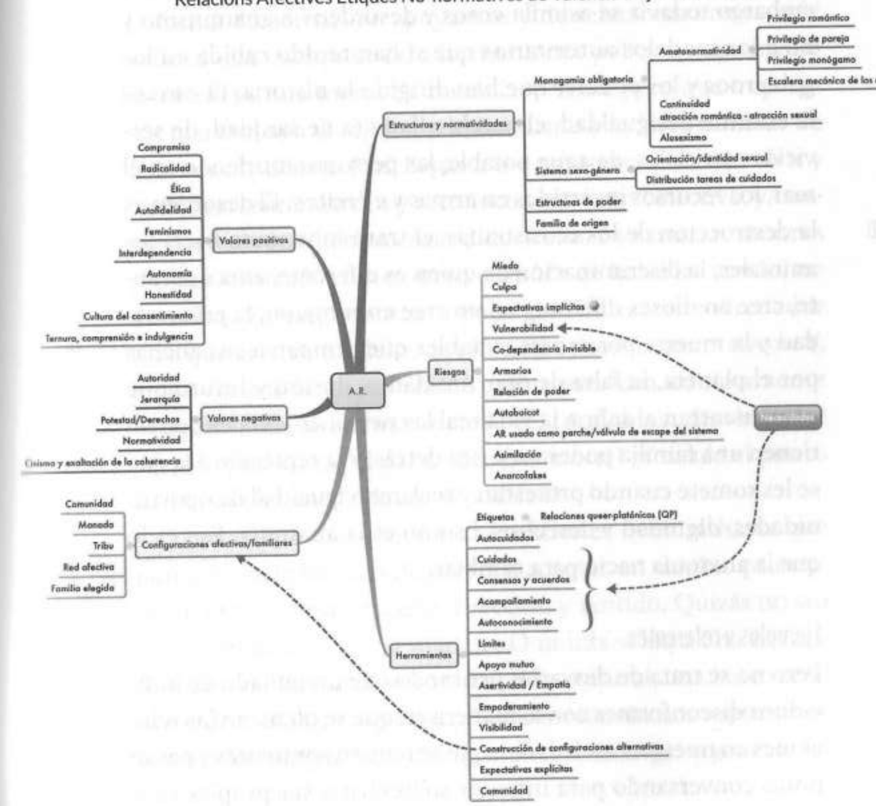
Los días 16 y 17 de julio de 2016 se organizó la única reunión monográfica específicamente dedicada a la Anarquía Relacional de que tengo noticia en Europa[237] (al margen de talleres, ponencias, charlas, ciclos de debates, etc.). Lo llamamos Primer Encuentro sobre Anarquía Relacional, se desarrolló en una acogedora escuela de danza de Albacete, en Castilla-La Mancha, gracias a la iniciativa y la organización de Roma de las Heras y Lucas del Zibanto, contó con la asistencia de activistas de Albacete, València, Castelló y Cataluña, y el trabajo se centró en identificar las estructuras, valores, herramientas, violencias, riesgos, ejes y configuraciones relacionales que operan en el ámbito de la anarquía relacional. Con ellas confeccionamos un mapa conceptual. Como conclusiones, se planteó que era necesario un trabajo que permitiera deslindar y diferenciar la

236 Las más completas en este momento son probablemente: «Upcoming Events: next 12 months», en polyevents.blogspot.com y «Polyamory Events», en findamunch.com.

237 En EEUU, en 2019, se llevó a cabo una desconferencia en Detroit, al estilo OpenCon; radunconference.com.



Biblioteca en la segunda OpenCon València, organizada por la Associació per a les Relacions Afectives Ètiques No-normatives de València en junio de 2019.



Mapa conceptual diseñado durante el Primer Encuentro sobre Anarquía Relacional.

Anarquía Relacional de otras propuestas, mantener los vínculos con otros colectivos y seguir programando encuentros específicos. Todavía no ha ocurrido, pero confiemos en que pronto se pueda organizar esa esperada segunda edición.

6.4 El futuro

Conocemos el pasado. Hasta ahora, el mundo ha vivido formas de organización, sistemas de gobierno y estructuras de poder que han dado lugar a una realidad de explotación, desigualdad, guerra, crimen, corrupción... La concepción anarquista no ha tenido ningún papel en esas formas de gobierno y poder, y sin embargo todavía se asimila «caos y desorden» a anarquismo y no a los modelos autoritarios que sí han tenido cabida en los gobiernos y los poderes que han dirigido la historia. El caos es la enorme desigualdad, el hambre, la falta de sanidad, de servicios esenciales, de agua potable, las personas muriendo en el mar, los recursos invertidos en armas y ejércitos. El desorden es la destrucción de los ecosistemas, el trato inhumano hacia los animales, la discriminación de quien es diferente, ama diferente, cree en dioses diferentes o no cree en ninguno, la enfermedad y la muerte por causas evitables que campan a sus anchas por el planeta, la falta de oportunidades, ilusión y futuro que se encuentran al salir a la vida real las personas jóvenes que no tienen una familia poderosa y rica detrás, y la represión a la que se les somete cuando protestan y reclaman igualdad de oportunidades, dignidad y derechos. Eso no es la anarquía. Eso es lo que la anarquía nació para cambiar.

Ejemplos y referentes

Pero no se trata de desvariar pensando que un puñado de individuos disconformes con la manera en que se plantean las relaciones en nuestras sociedades, que se reúnen sonrientes y pasan horas conversando para intentar sobrevivir a sus propias contradicciones, van a cambiar el mundo de la noche a la mañana. La única ambición sensata es la de encontrar formas de vivir de otra manera, menos centradas en pequeñas burbujas de consumo, reproducción, repetición y calco... Y hacerlas visibles.

En la película *Un franco, 14 pesetas*, de Carlos Iglesias, dos emigrantes españoles en la Suiza de los años 60 viajan en un tren y, después de apurar sus bocadillos, tiran al suelo los papeles que los envolvían. Una anciana sentada al otro lado del pasillo se da cuenta y, sin inmutarse, sin un gesto de reproche, sin una mala mirada, se acerca, recoge los papeles de entre las piernas de los dos hombres estupefactos y los tira a la papelera que está a la altura de las manos de estos, al alcance de un simple movimiento de muñeca. Ellos se miran y solo aciertan a murmurar un inaudible «¿qué ha hecho?».[238] El ejemplo, la forma de actuar, de apoyarnos y de relacionarnos es más valioso que cualquier otra herramienta política, represiva o retórica. Es una forma de revolución lenta pero que impregna, que empapa el tejido de lo cotidiano y lo hace cambiar de color desde dentro.Para llegar a ese punto es necesario vivir y visibilizar, entendernos y reconocernos como colectivo, y contar después qué hemos entendido. Refinar y tamizar nuestras propias contradicciones, pero después de haberlas vivido, no de oídas. En este momento poca gente a nuestro alrededor sabe que existen modelos de relación éticos no normativos. Y, quien conoce de su existencia, ¿tiene una idea mínimamente correcta, aunque sea incompleta? ¿O totalmente desvirtuada? ¿Y qué opina desde el punto de vista moral? ¿Y desde el punto de vista práctico? ¿Y desde el político?

La evolución de todas esas cuestiones definirá hasta qué punto la sociedad está dispuesta a aceptar un cambio profundo en este ámbito y en esta dirección y sentido. Quizás no sea el momento o no sea la manera. O quizás sí haya una necesidad, una capacidad de reconstrucción cultural, una base social capaz de visibilizar a gran escala comportamientos rupturistas, superar los estigmas con los que habrá que cargar y generar un

---

238 https://youtu.be/eVC8MyfIP1o.

nuevo espacio, ampliar el sentido común de época, y convertir esta propuesta —ahora radical— en una opción más, quizás una opción mayoritaria en algún momento de la historia futura.

Más allá de los vínculos

Y ojalá la influencia sobre la organización de sociedades, pueblos y Estados de esa nueva forma de relacionarse, solidaria, en red, sin autoritarismo, igualitaria y horizontal, lleve a un cambio real, a una auténtica revolución desde los afectos, desde los vínculos. Pero también es posible que, incluso en esta hipótesis, de una aceptación y una normalización que llegue a ser importante, se produzca algo que hemos visto tantas veces... la cooptación, la asimilación por parte de las sociedades de consumo, la conversión de un movimiento radical en una moda, en una tendencia, en un activo más del mercado. De activismo comprometido a activo económico, cuesta abajo y sin frenos.

Tenemos la experiencia de que esto ha pasado y está pasando, y tenemos la capacidad de luchar contra ello. Tenemos la voluntad de vivir los vínculos de otra manera y de que eso sirva de ejemplo, sin intentar convencer a quien no encuentre la necesidad de cambiar nada. Tenemos una realidad con tantas imperfecciones, tantos problemas, tanta aflicción, que es muy difícil ser optimista respecto al presente pero mucho más fácil respecto a cualquier futuro que surja de un cambio revolucionario. Al principio, en la presentación, y también a lo largo del libro, he repetido que estoy convencido de que las revoluciones son cada día más difíciles, al menos en su formato clásico. Así que el reto está precisamente en cambiar de retos, de estilos, de caminos. Hace ya más de 40 años Michel Foucault pronunció unas palabras que no han perdido ni un gramo de frescura. Con ellas, con su optimismo realista, quiero acabar este último capítulo.

> «Ese pensamiento europeo revolucionario (...) ha perdido sus puntos de apoyo concretos. (...)
>
> —Entonces, si lo entiendo bien, ¿usted es muy pesimista?
>
> —Diría que tener conciencia de la dificultad de las condiciones no es necesariamente una muestra de pesimismo. Diría que, si veo las dificultades, es justamente en la medida en que soy optimista. O bien, si lo prefiere, porque veo las dificultades —y son enormes— hace falta mucho optimismo para decir: ¡Volvamos a empezar! Tiene que ser posible volver a empezar. Es decir, volver a empezar el análisis, la crítica; no, por supuesto, el mero análisis de la llamada sociedad "capitalista", sino el análisis del poderoso sistema social, estatal, que encontramos en los países socialistas y capitalistas. Esa es la crítica que hay que hacer. Es una tarea enorme, por cierto. Hay que comenzar desde ya y con mucho optimismo.»[239]

239 Entrevista de Knut Boesers a Michel Foucault, 1977, en *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

Epílogo

Decía Orwell en su obra *1984* que «los mejores libros son aquellos que cuentan lo que ya se sabe», pero yo añadiría que las mejores lecturas son las que te descubren que aquello que ya intuías... no era solo cosa tuya. Son lecturas que acaban conectándote con más personas y que construyen algo más grande, más horizontal pero con mejores vistas. Algo que no cabe en una sola cabeza, que solo tiene sentido y espacio para crecer cuando se comparte con muchas otras. Este libro es una composición coral de muchas de esas lecturas. Si no he conseguido que tantas voces afinadas produzcan un sonido armonioso, la culpa es enteramente mía.

He encabezado el prefacio con una cita de Toni Morrison y quiero acabar el epílogo con otra frase de esta mujer excepcional, que casual y tristemente ha muerto mientras se terminaba de escribir esta obra. De su autobiografía, *The Pieces I Am:* «La Historia siempre ha demostrado que los libros son la primera trinchera en la que se libran ciertas batallas».

En ello estamos.

¡Salud y revolución relacional!

Glosario

Amatonormatividad: Es la priorización normativa de las relaciones amorosas, es decir, la valoración de las relaciones que incluyen expresiones de amor romántico por encima de otros tipos de relación. Los compromisos importantes y la verdadera profundidad de los vínculos están asociados a esta valoración. La amatonormatividad conlleva la convicción de que esas relaciones no solo son las «importantes», sino que son las «normales» y que todas las personas quieren (o deberían querer) formar relaciones de pareja, de corte romántico, que constituyan el eje de su existencia, ya que, sin ellas, la vida no es más que soledad y fracaso.

Alosexismo: Es la priorización normativa de las relaciones sexuales, es decir, la valoración de las relaciones que incluyen atracción erótica y prácticas sexuales por encima de otros tipos de relación. De forma similar a la amatonormatividad, el alosexismo asume que los compromisos importantes y la verdadera profundidad de los vínculos solo pueden existir en este tipo de relaciones. Además, se asocia a la convicción de que todas las personas desean experimentar atracción erótica y llevar a cabo prácticas sexuales, y que aquellas que no responden a esta «normalidad» tienen algún problema o enfermedad.

Apoyo mutuo: Un concepto clásico anarquista que se refiere a la práctica de dar y recibir libremente de cada persona según su capacidad y a cada persona según su necesidad. La ayuda mutua es de carácter horizontal, es decir, se establece entre iguales, y

no significa ni trueque («hoy por ti, mañana por mí») ni implica obligación o reciprocidad. En todo caso, implica reciprocidad indirecta, es decir, que, cuando ofrezco una ayuda, no espero que me sea «devuelta» por parte de la misma persona, sino que sea el colectivo, en general otro u otros individuos, quien me ayude a resolver un problema en el futuro. De esta manera, el apoyo es recíproco, pero no a nivel personal sino de manera indirecta, en relación al colectivo o la red de apoyo.

Armarios: Las expresiones «estar en el armario» o «salir del armario» hacen referencia a la comunicación pública de un aspecto de la vida (frecuentemente, la orientación sexual) que se mantiene en secreto o relativamente privado por miedo al rechazo social o a algún tipo de consecuencia negativa. El aspecto que se mantiene oculto o se hace público está, por definición, fuera de la normatividad hegemónica.

Arromanticismo / Alorromanticismo: Condiciones que expresan la nula o muy escasa tendencia a experimentar los sentimientos y condicionamientos que acompañan a la atracción romántica (arromanticismo) o la tendencia normal, habitual en la sociedad, a experimentarlos (alorromanticismo). También se habla de heterorromanticismo, homorromanticismo, birromanticismo y panromanticismo cuando se hace referencia a la orientación (ver «Pansexualidad»).

Asexualidad: Ausencia de atracción sexual o fuerte disminución de la misma respecto de lo considerado «normal». No implica falta de deseo sexual o libido sino falta de atracción. Es diferente de la abstinencia, pues no es una decisión o una represión, sino una orientación sexual. De hecho, no implica abstinencia, puesto que las personas asexuales pueden decidir practicar sexo sin que medie una atracción, bien sea para satisfacer su deseo sexual, el deseo sexual de otra persona o por la curiosidad de experimentar las sensaciones propias de la actividad sexual (ver también «Demisexualidad»).

Autogestión: La autogestión o colectivización obrera es un término usado tradicionalmente por el anarquismo, impugnando la organización que surge del poder del Estado y el

Capital. En el contexto de este libro se refiere a la organización de las relaciones y redes de vínculos en términos no normativos, es decir, de acuerdo a pautas establecidas por los miembros de esas relaciones o redes de manera voluntaria, consciente y responsable. Se trata de no adherirse al contrato tipo que ofrece la normatividad social como acuerdo pre-impreso y etiquetado con títulos como «pareja», «amistad», «familia», etc. En su lugar, se definen compromisos voluntarios y límites individuales para configurar un esquema de comportamiento en el que no exista autoridad más allá de la que implica cumplir los compromisos. No hay jerarquía ni autoridad de unas personas sobre otras, ni se aceptan las normas sociales como reglas por omisión. Si surge alguna duda o conflicto que no está recogido en los compromisos y límites establecidos explícitamente, se debate y se establecen nuevos compromisos que resuelvan el problema.

Binarismo: Sistema de creencias, actitudes, leyes, etc., que conlleva una división de personas, identidades, rasgos u otros elementos en dos grupos, de manera que cualquiera que no pertenezca a una de las dos designaciones queda fuera de ese sistema. Cuando se emplea en relación al género, se concreta en la dicotomía masculino / femenino. Esto obliga a cualquier persona (o rasgo de conducta) a adaptarse a una de las dos etiquetas, pues quedar «en medio» supone una invisibilización y una marginación. La respuesta es la reivindicación de las identidades de resistencia *genderqueer*, agénero o género no binario. En el contexto de este libro, se aplica también a las relaciones que se caracterizan como sexoafectivas o de amistad, obligando a cualquier vínculo a adaptarse a una de las dos opciones a través del mandato cultural de la amatonormatividad (ver).

Calabacín / Zuccini: Se utiliza para referirse a otra persona en una relación *queer*-platónica (ver). En inglés se usa a veces el acrónimo QPP (*Queer-Platonic Partner*). La idea es evitar las palabras o etiquetas utilizadas normalmente para referirse a las personas con las que se tiene un vínculo, como pareja, amigo, amiga, etc., empleando en su lugar una palabra arbitraria que

no esté cargada con la mochila prescriptiva que esas etiquetas reciben de la normatividad hegemónica.

Cisgénero / Transgénero: Tradicionalmente, se aplica el criterio binarista de asignar el sexo femenino a un bebé si nace con vagina (en inglés: afab, por *assigned female at birth*) y asignar el masculino si nace con pene (amab, por *assigned male at birth*). Cisgénero es una persona que se identifica con el mismo género binario que se le asignó al nacer. Transgénero es quien se identifica con el género binario opuesto al que se le asignó al nacer. Puede ser un hombre trans (afab) o una mujer trans (amab). Algunas personas trans deciden tomar hormonas o recurrir a la cirugía para modificar su cuerpo y otras no necesitan hacerlo. La alternativa no binarista es identificarse como género no binario o *genderqueer*.

Compromiso voluntario responsable / consciente: Un compromiso voluntario parte de la que persona que lo contrae, no es el resultado de una negociación o un intercambio sino de la convicción profunda de que se quiere mantener un cierto nivel de cuidado, atención, cariño, apoyo, presencia, entrega vital, emocional, logística, etc. Esta convicción ha de pasar por un proceso de análisis reflexivo para que sea consciente. Los compromisos son responsables cuando no son arbitrarios, sino que responden a razones concretas y además se han evaluado las consecuencias de contraerlos y los perjuicios que conllevaría romperlos (ya que no están asociados a un régimen sancionador normativo, como lo están los contratos y acuerdos). Esto no quiere decir que sean eternos y están grabados en piedra, sino que son reevaluables de manera consciente, dialogada, argumentada y responsable.

Consentimiento y cultura del consentimiento: El consentimiento es la acción de expresar de forma manifiesta y explícita la aceptación de algo, habitualmente de un acto más o menos íntimo de tipo emocional, físico o intelectual. La cultura del consentimiento es un movimiento que parte del activismo feminista en el que el respeto escrupuloso a los límites individuales es el aspecto más importante en el análisis y la práctica

de las relaciones con componente sexual o emocional. Es una cultura que rechaza y establece alertas frente a la posibilidad de que una persona vea superados sus límites y se sienta forzada a hacer cualquier cosa; que enfatiza de manera absoluta la soberanía individual y la autonomía corporal y emocional; y una cultura que sostiene que yo soy la única persona que puede juzgar y decidir sobre mis propios deseos y necesidades.

Según esta cultura, el consentimiento ha de darse en términos positivos, activos y explícitos. La expresión del consentimiento es específica, es decir, sirve exclusivamente para una situación y un momento particular y no es extensible a otros casos o momentos. Es también procesual, es decir, que se ha de mantener expresamente a lo largo de todo el proceso para el que se expresa. Y es reversible, por lo que puede revocarse en cualquier momento sin dar explicaciones.

Cosificación: Es tratar a las personas como si fueran cosas, objetos... sin tener en cuenta sus sentimientos, sus deseos, sus decisiones o sus límites. En un sistema patriarcal como el de nuestras sociedades, la cosificación es a menudo un rasgo masculino que se dirige a las mujeres convirtiéndolas en objetos sexuales, aunque cualquier otro eje de privilegio puede favorecer la cosificación. A veces el fenómeno se limita al lenguaje o la consideración abstracta, lo cual es grave en tanto resulta una violencia simbólica y un factor performativo, pero otras veces llega a las conductas físicas, siendo la base del abuso y la violencia en su expresión más literal. No se puede, en general, sentir empatía por un objeto, así que la cosificación supone una alteración peligrosa y grave del pensamiento, ya que la empatía es el principal mecanismo que posibilita la convivencia, la consideración y el respeto.

Cuidados: Los cuidados son un concepto esencial en el feminismo contemporáneo. Representan un referente ético y práctico que es necesario reivindicar porque han sido tradicionalmente asumidos por las mujeres sin ninguna visibilización ni retribución. Se reclama la corresponsabilidad en los cuidados, el reconocimiento y la redistribución. En el ámbito relacional, los

cuidados se sitúan en un lugar importante ante la posibilidad de que el diseño o la práctica de los nuevos tipos de vínculo obvien la necesidad de que este elemento, central y necesario en muchos momentos de la vida, esté contemplado y valorado. La dimensión emocional de los cuidados es también un tema importante en este contexto.

Deconstrucción: El término deconstrucción, en su sentido filosófico y literario, resulta relativamente oscuro, técnico y académico. Es una forma de análisis semiótico asociado al postestructuralismo y la filosofía posmoderna. Dado que una de las características de este estilo de indagación y crítica de lo comunicativo es la duda sobre el esencialismo y la revaluación de la ambigüedad del lenguaje y el pensamiento, se usa a menudo en términos más simples y directos para referirse a la revisión crítica y consciente de los elementos de nuestra personalidad que hemos considerado hasta ahora esenciales e identitarios. Desmontar lo que creemos ser es una forma de asegurarnos de que no estamos obedeciendo mandatos culturales. El objetivo es acercarnos a lo que queremos ser, más allá de lo que nos han dicho que somos.

Demisexualidad: Es la orientación sexual de una persona que no experimenta a menudo atracción física o sexual, pero sí atracción emocional. Es frecuente que una persona demisexual no tenga relaciones sexuales o solamente las tenga con personas con las que tiene una conexión emocional intensa y consolidada. Como la asexualidad, la demisexualidad implica una atracción física o sexual limitada (a vínculos con la adecuada conexión sentimental), pero no necesariamente menor deseo sexual. Son aplicables también el resto de consideraciones expresadas en la definición de asexualidad.

Descriptivo / Prescriptivo: Se refiere sobre todo a las etiquetas, a los términos que empleamos para referirnos a relaciones, identidades, roles, etc. Una etiqueta se emplea de forma descriptiva cuando la intención es retratar, explicar, detallar una realidad. Es un uso neutro, puramente expositivo. Pero, a menudo, las etiquetas, las palabras, además de describir, trazan

unas fronteras que delinean qué cosas están dentro del concepto y qué cosas están fuera. Esta delimitación produce un efecto prescriptivo, de obligación, de confinamiento, de jaula que encarcela las posibilidades de construcción y autogestión de una relación, una identidad o una conducta. Lo que dices que eres limita en ese caso lo que puedes ser y lo que puedes hacer.

Eje, vector, dimensión o gradiente de opresión o dominación: Las relaciones entre personas siempre presentan diferencias de poder que afectan a diversos rasgos funcionales, emocionales, simbólicos, etc. Cuando estas diferencias son muy marcadas, operan todas en el mismo sentido, son constantes e invariables —y están cronificadas— se habla de sometimiento, opresión o dominación. Si además esto se produce en la sociedad de forma mayoritaria, siguiendo repetidamente el mismo esquema (por ejemplo, siempre de hombres a mujeres) se habla de una opresión estructural (en el ejemplo, machismo).

Hay diferentes opresiones que actúan en paralelo. Por ejemplo, de personas autóctonas a personas extranjeras pobres (xenofobia / aporofobia) o de personas heterosexuales a personas homosexuales (homofobia u homoantagonismo). Podemos representar estos fenómenos como gradientes que oprimen más cuanta más violencia se dé, o como vectores o ejes en un espacio multidimensional si queremos entender sus interacciones. Hasta tres ejes pueden visualizarse fácilmente: en horizontal, por ejemplo, el machismo, en vertical la xenofobia / aporofobia y en profundidad la homofobia. Mi posición en este espacio tridimensional define cuántas violencias soporto: si soy una mujer migrante lesbiana estaré en un punto de máxima opresión. Si soy un hombre autóctono heterosexual estaré en el punto que soporta el mínimo abuso estructural.

Etiquetas: En este libro, son los términos con los que nos referimos a diferentes elementos del mundo o del pensamiento. Ver Descriptivo / Prescriptivo.

Exclusividad afectiva o sexual: Uno de los mandatos culturales que más influyen en el formato de las relaciones en la mayoría de las sociedades contemporáneas es el de la exclusividad

afectiva y sexual. Cuando se establece una relación considerada íntima o «de pareja», se impone normativamente, sin necesidad de que medie palabra, el compromiso de exclusividad o fidelidad sexoafectiva. Ninguna de las dos personas puede mantener o establecer otras relaciones de ese mismo tipo o similares. En algunos formatos que se alejan de lo normativo se relaja la exclusividad sexual (parejas abiertas, parejas liberales o *swingers*) y en otros también la exclusividad sexoafectiva (no-monogamias, poliamor).

FAKES (POLI-FAKES, ANARCO-FAKES...): Los colectivos donde se reflexiona y se comparten experiencias sobre modelos alternativos de relación sirven también para facilitar el encuentro entre personas que atraviesan momentos similares, tienen inquietudes parecidas, dudas o pueden contribuir con conclusiones de vivencias que han gozado y sufrido. Son encuentros en los que la emoción y los sentimientos están muy presentes y esa circunstancia hace que sea muy importante la autenticidad de las interacciones. Sin embargo, la idea de encontrar personas, sobre todo mujeres, que viven las relaciones sin la coraza normativa, despierta la curiosidad y la avidez en, sobre todo, hombres cisgénero heterosexuales que, desde la carencia y la mezquindad, buscan relaciones sexuales gratuitas y sin compromiso. A estos personajes, que por suerte son, en general, fáciles de identificar, se les denomina poli-fakes cuando los encuentros están convocados desde la etiqueta «poliamor». La versión equivalente en el caso de la anarquía relacional se podría denominar anarco-fakes, aunque no es una palabra que de momento se esté utilizando.

FAMILIA DE ORIGEN / FAMILIA ELEGIDA: El término «familia elegida» tiene su origen en una investigación realizada en los años 90 del siglo XX, firmada por Kath Weston, sobre los aspectos relacionales y formatos de atención, protección y cuidados en el colectivo LGTBIQ+. El desprecio y el repudio de las personas homosexuales por parte de sus familias de origen condujo a la necesidad de formar redes de apoyo fuera del paraguas social de la familia biológica. La familia elegida puede funcionar

como una versión menos normativa que la familia tradicional, sustituyéndola, o puede constituir una red complementaria.

FOBIA / ANTAGONISMO: El sufijo «-fobia» alude originalmente a un miedo irracional que puede llegar a ser patológico. En palabras como homofobia o transfobia, sin embargo, representa una forma de violencia y opresión (a veces, el miedo y el sentimiento de amenaza son los que desencadenan las violencias, pero son solo ingredientes necesarios, no suficientes). En estos casos, usar «-fobia» puede suponer una vulneración del respeto y la dignidad de las personas que experimentan fobias propiamente dichas y sufren sus consecuencias sin que puedan hacer nada por evitarlo, excepto someterse a tratamientos médicos y psicológicos que no siempre funcionan. Puede ser una forma de trivializar o culpabilizar esas realidades. Por ello, recientemente se ha propuesto sustituir este sufijo por el de «-antagonismo» (homoantagonismo, transantagonismo), aunque la forma original está muchísimo más extendida. En este libro he usado ambas opciones de forma intercambiable.

GENDERQUEER O PERSONA NO BINARIA: Una identidad de género que corresponde a las personas que no se ven representadas por su sexo asignado al nacer, pero tampoco por el opuesto. Rechazan así el binarismo de género normativo y se sitúan en algún punto del espectro entre los dos géneros tradicionales. Otras identidades que se han descrito y que comparten más o menos matices con esta son «agénero», «género fluido», «tercer género», «bigénero», «pangénero» o «trigénero».

GÉNERO: Conjunto de expectativas, normas, costumbres y prácticas que se aplican a las personas en función de diferencias de apariencia física que corresponden a rasgos biológicos diversos. El factor más frecuente que se usa para dividir el conjunto de las personas en dos grupos es la manifestación anatómica de la existencia en sus células de dos cromosomas *X* o un cromosoma *X* y uno *Y*. Otras circunstancias que provocan variantes anatómicas que se asignan con más o menos dificultad a estos dos grupos son, que se conozcan hasta ahora, la mutación o expresión diferencial de los genes SRY, DAX-1, SOX 9, SF-1 WT1, WnT4

o la presencia o ausencia en instantes precisos del desarrollo de las hormonas y enzimas MAH, 5-alfa-reductasa y di-hidro-testosterona. La combinación de todos estos factores da lugar a múltiples disposiciones corporales que configuran una distribución bimodal pero no binaria. En general, todas estas disposiciones corporales son compatibles con una vida saludable y (lo que debería ser) socialmente normal. En las sociedades actuales, en función del grupo asignado, niño o niña, hombre o mujer, el trato otorgado, la educación, el valor, las oportunidades y las expectativas de su vida variarán ostensiblemente.

Gris-romanticismo o gris-arromanticismo: Es una orientación a medio camino entre la romántica y la arromántica. Las personas con esta orientación pueden experimentar atracción romántica solo en contadas ocasiones o pueden sentir atracción romántica pero no desear relaciones románticas o desear relaciones que sean poco románticas.

Gris-sexualidad o gris-asexualidad: Es una orientación intermedia entre la sexual y la asexual. Las personas con esta orientación pueden sentir atracción sexual solo en algunas ocasiones o desear relaciones que sean menos sexuales de lo normativamente aceptado.

Hetero/homo/bi/pan-sexual: La orientación sexual describe a una persona en función de qué la atrae sexualmente. El uso de muchas de las denominaciones estándar supone la aceptación del binarismo sexual. Una persona a la que atraen solamente las personas del sexo opuesto es heterosexual. Si la atraen las de su mismo sexo, homosexual. Si la atraen las de ambos sexos de forma binarista, es decir, identificándolas como hombres y mujeres y percibiendo su atracción como diferenciada, bisexual. Si la atracción por las personas no identifica y diferencia explícitamente los sexos, pansexual u omnisexual. Una persona que no se identifica ella misma con un género (persona *genderqueer* o no binaria) pero sí siente atracción específica por personas que percibe como de uno u otro género binario es ginosexual si se siente atraída por las mujeres y androsexual si experimenta atracción por los hombres.

Existen otras orientaciones que no caracterizan el objeto de la atracción en razón del sexo de la persona, sino de otros rasgos, como sapiosexual cuando la cualidad que atrae es la inteligencia, androginosexual cuando es la apariencia andrógina, demisexual cuando es la conexión emocional y autosexual cuando es la propia persona y por tanto la actividad sexual preferida es la masturbación. Esta enumeración no es exhaustiva.

Identidad, orientación y expresión sexual / de género: La identidad de género es una percepción individual que da lugar a la conciencia de pertenecer a un género, bien en términos binaristas: hombre o mujer, o no binaristas como un punto en el espectro entre la feminidad y la masculinidad convencionales. En muchos casos, esta percepción coincide o encaja con la asignación de sexo recibida al nacer (personas cisgénero) y en otros no (personas transgénero). Las personas que tienen genitales o perfiles cromosómicos u hormonales que no se acercan a los masculinos o femeninos supuestamente puros se llaman intersexuales (ver «Género»), pero se les asigna (así ha sido históricamente) uno de los dos sexos binarios al nacer, recurriendo a veces incluso a la cirugía para que la anatomía se acerque más a esta asignación. La expresión de género es la exteriorización de la identidad de género, incluyendo el comportamiento y la apariencia: los gestos, la voz, el lenguaje corporal, la forma de vestir, el peinado, el uso de maquillaje, el nombre, los pronombres que prefiere que se usen, etc. A veces se vive la expresión de género de manera fluida, variándola de forma circunstancial con objetivos lúdicos, sociales, políticos o de otra índole. La orientación sexual hace referencia a la atracción sexual (ver «Hetero, homo, bi, pan-sexual»). La orientación romántica o emocional puede ser diferente de la sexual (ver «Arromanticismo / Alorromanticismo»).

Jerarquía: Es una organización en forma de estructura que se aplica a personas, cosas, conceptos, símbolos, etc., en una escala ordenada que establece un criterio de subordinación. En contextos de personas y vínculos, la subordinación se plantea en términos de interrelación, es decir, implica que uno de los

elementos de la jerarquía tiene capacidad de influir sobre lo que le ocurre a otro. Hay que distinguir las estructuras jerárquicas de otros conceptos como los de preferencia, importancia, afinidad, complicidad, entrega, tiempo dedicado. Un vínculo puede mostrar más (o menos) afinidad, complicidad, o cualquier otra de estas cualidades, que otro vínculo y no estar en una posición jerárquica superior (o subordinada), siempre y cuando no exista capacidad de influencia en términos de poder directo y efectivo.

KINK: Se refiere al conjunto de prácticas o fantasías sexuales no convencionales (*kink* en inglés vendría a significar retorcido). Engloba prácticas como el BDSM (*Bondage, Discipline, Dominance and Submission, SadoMasochism* o Ataduras, Disciplina, Dominación y Sumisión, SadoMasoquismo), fetichismos, subcultura *leather* (cuero), etc. Es considerado una de las manifestaciones del fenómeno *queer* y estaría por tanto englobado en la última letra del acrónimo LGTBIQ+. En el universo kink, la sexualidad convencional se denomina vainilla (del inglés *vanilla:* normal, ordinario).

LIMERENCIA: Es un estado emocional involuntario que aparece al desarrollarse deseo y atracción romántica por alguien, y que se caracteriza por generar pensamientos focalizados en la otra persona, fantasías obsesivas, deseos de que la atracción sea recíproca y de acercarse e interaccionar con ella físicamente. Se relaciona con alteraciones de ciertos niveles de hormonas y neurotransmisores.

LIMINALIDAD: Es la sensación que se da en el momento de atravesar un umbral importante, un cambio vital o un rito de paso. Durante el instante liminal, la persona se encuentra en el umbral entre un estado y el siguiente, entre una identidad, una perspectiva, una realidad... y la que se espera a continuación. En esa fase, las certidumbres desaparecen o se difuminan temporalmente y normalmente aparecen dudas y miedos.

LÍMITES PERSONALES: En el marco de la cultura del consentimiento (ver), los límites establecen cuál es la frontera explícita a partir de la cual no existe aceptación. Los límites personales o individuales se marcan en relación al propio cuerpo, espacio, dignidad o bienestar personal. Cuando el bienestar propio depende de lo que hagan otras personas, la distinción entre límite e imposición se difumina. Por ejemplo, si establezco mi límite especificando que otra persona no puede acercarse a mí, se trata de un caso claro de límite individual. Pero si especifico que no puede acercarse a una tercera persona o consumir alcohol o salir de la ciudad, aduciendo que eso afecta a mi bienestar, estaré retorciendo el sentido de los límites personales y prescribiendo una imposición que va más allá de mi cuerpo y mi espacio, aunque efectivamente afecte a mi bienestar o a mi felicidad. Mantener claramente diferenciados los márgenes de lo que consideramos límites personales no es fácil, pero resulta esencial para encajar la autonomía y la soberanía personal en el marco de los cuidados, los afectos, la convivencia y el concepto de apoyo mutuo.

METAMORES: En la jerga de las no-monogamias consensuadas se habla de metamores para referirse a las relaciones íntimas de mis relaciones íntimas. En el contexto de la anarquía relacional, dada la voluntad de evitar jerarquizar las relaciones y binarizarlas en dos conjuntos: íntimas y no íntimas, el concepto pierde sentido, aunque podría rescatarse para hacer referencia a los vínculos más intensos de las personas con las que tengo un vínculo más fuerte, es decir, las personas más cercanas de mi red de afectos con las que no me relaciono directamente.

MONOGAMIA (ESTRUCTURAL): La monogamia, además de una práctica concreta o un estilo de relación, puede considerarse una expectativa cultural que configura una estructura social vinculada a los conceptos de pareja heterosexual reproductiva, amor romántico o familia nuclear. Esta estructura, denominada a veces monogamia obligatoria, deja en los márgenes de lo aceptable otras formas de conexión más o menos íntima. Por tanto, hay que distinguir las relaciones monógamas elegidas y consensuadas explícitamente por las personas que forman el vínculo y las relaciones monógamas que son producto de la coerción cultural, social e institucional, y dan lugar a la monogamia como sistema o estructura hegemónica.

Monosexualidad / Plurisexualidad: Una clasificación de la orientación sexual alternativa a la clásica de heterosexualidad frente a homosexualidad. Monosexual es la persona que experimenta atracción solo por un género o por personas que están en un extremo del espectro sexual, frente a las personas plurisexuales que se sienten atraídas por ambos géneros o, en términos no binaristas, por todo el espectro de identidades y expresiones de género. Son monosexuales las personas homosexuales y heterosexuales y son plurisexuales las personas bisexuales y pansexuales.

Nodo afectivo: En un modelo de relaciones de monogamia estructural, el tejido social es un conjunto de burbujas aisladas que mantienen los intereses y los cuidados separados y confinados en cada isla. En un esquema como la anarquía relacional, en el que todas las relaciones son valiosas (no igual de importantes, pero todas con valor y sin jerarquías), se establece una red de vínculos, un tejido de verdad. En esa red, cada persona es un nodo y cada relación es diferente, pero no hay vínculos que tengan la capacidad de anular o eliminar otros.

Normatividad y hegemonía: Aceptamos la normatividad cuando nos adherimos de manera acrítica y automática a la visión dominante respecto a alguna cuestión de relevancia. Es algo similar a aceptar una licencia o un contrato tipo sin valorar cada aspecto del mismo ni reflexionar acerca de sus consecuencias o de si es posible intentar modificar algunas cláusulas, aunque no sea fácil. He llamado autogestión a la actitud de definir nuestras propias cláusulas en lugar de aceptar el formulario estándar. El concepto de hegemonía cultural lo desarrolla Antonio Gramsci, que plantea que existen unas élites que tienen el oligopolio de la influencia sobre el resto de la sociedad y mantienen mediante esa influencia un control basado en las creencias sobre la normalidad y el sentido común. Es decir, que estas élites van modelando el contrato de adhesión que configura la normatividad. La normatividad y el sentido común de época (que va variando según pasan los años) dan lugar al repertorio ideológico de las identidades legitimadoras o hegemónicas, que representan el sentido, los pensamientos y las prácticas adoptadas de manera automática, transparente e inconsciente de forma cotidiana, sin darnos cuenta.

NRE («*New Relationship Energy*» o Energía de la Nueva Relación): Es un término utilizado en los entornos de no-monogamias consensuadas para referirse al estado emocional alterado que surge del enamoramiento o limerencia (ver) cuando aparece una nueva relación intensa en la vida de una persona. Junto con los celos, es una de las problemáticas más analizadas y debatidas en los encuentros, blogs y artículos en estos ámbitos. Es importante no utilizar la NRE como excusa para dejar de cuidar, atender y mostrar consideración a las personas con las que tengo vínculos desde hace más tiempo, abusando de la confianza que otorga un periodo de relación más prolongado.

Opresión internalizada: Es un fenómeno que afecta a los colectivos oprimidos, cuyos miembros llegan a creer que los estigmas, los prejuicios y los estereotipos que se les atribuyen responden a la realidad. De acuerdo a tal interiorización, estas personas ajustan sus actitudes, prácticas y lenguaje para reflejar esos estereotipos. La opresión internalizada da lugar a pérdida de la confianza en las propias posibilidades, baja autoestima, inseguridad e incluso odio a la propia persona y al colectivo al que se pertenece.

Pareja abierta: Es un estilo de relación que no confronta la ideología de pareja, hereda todos sus elementos, pero intenta soslayar el problema de la monotonía sexual abriendo la posibilidad de establecer relaciones secundarias, normalmente solo de interacción corporal, con la prohibición (un tanto ingenua) de que se desarrolle afectividad en ellas. Esta restricción es fruto del consenso entre los miembros de la pareja. Las relaciones secundarias no tienen voz en ese acuerdo.

Patriarcado: Una sociedad patriarcal mantiene una estructura con múltiples ejes de poder en la mayoría de los cuales las personas leídas como hombres tienen privilegios por el hecho de ser reconocidos como hombres. En las sociedades occidentales

se ha avanzado en la lucha por la igualdad de derechos civiles, legales, económicos, etc., y eso hace que muchas personas consideren que ha desaparecido la estructura patriarcal. Pero la cantidad de violencias simbólicas y físicas, prácticas de sometimiento y dominación, cuotas de poder y derechos que no son efectivos en términos igualitarios es todavía enorme. Sigue existiendo un sesgo sistemático y generalizado en todas las medidas y dimensiones a favor de los hombres. Hay que distinguir el concepto de patriarcado del de patrilinealidad, aunque ambos se dan con más o menos intensidad en las sociedades actuales. Una sociedad es patrilineal cuando los apellidos, los títulos y el capital económico y social se heredan mayoritariamente a través de las líneas reconocidas como masculinas.

PERFORMATIVIDAD: Se dice que un enunciado es performativo o realizativo cuando va más allá de la representación o la descripción, porque el hecho de ser expresado provoca una acción. Verbos como comprometerse o prohibir son ejemplos claros. El compromiso o la prohibición surgen del propio acto del habla. La acción se ejecuta al enunciarla. Fue el filósofo del lenguaje J. L. Austin quien definió el término y acabó concluyendo que cualquier acto expresivo es performativo: hablar es siempre una forma de actuar. En los años 90, Judith Butler construye una teoría completa alrededor de las contribuciones de Jacques Derrida y la performatividad de Austin sobre la deconstrucción del género, que presenta como una construcción cultural y no como un elemento esencial de la persona. Cuando se le asigna a un bebé un determinado género se hace a través de un acto del habla (reiterado después durante años, durante toda su vida): decimos «ha sido niño» o «ha sido niña». El perfil cromosómico, hormonal o anatómico de la criatura es una realidad compleja, pero la convertimos en una marca, el género, que dará lugar a una secuencia de comportamientos que continuará durante todos los años que dure su vida. Judith Butler plantea reapropiarse de esas etiquetas cambiando esos comportamientos de acuerdo a nuestros deseos. Convertir ese desafío de deconstrucción en una estrategia

colectiva de expresión corporal y de comportamiento actuaría como un acto comunicativo performativo constante que puede transformar las estructuras de poder de la sociedad.

PLUMA: La manifestación de características, ademanes, expresiones y estilos de comportamiento que no concuerdan con el género asignado se denomina pluma. Se usa predominantemente para referirse a la pluma gay, es decir, al afeminamiento o amaneramiento, pero también es aplicable al fenómeno simétrico, cuando una persona leída como mujer presenta unas maneras y un patrón expresivo cercanas al estereotipo del género masculino. La pluma es frecuentemente objeto de ridiculización y ataque, en un ejemplo de violencia social producto de la hegemonía normativa heterocéntrica, frente a la cual cualquier desviación supone una amenaza y una forma de disidencia.

POLIGAMIA / POLIANDRIA / POLIGINIA: La poligamia es la formación de uniones sexoafectivas no diádicas, es decir, con una forma diferente a la de una pareja *(gamos)* de dos personas. Desde la óptica binarista, puede clasificarse en poliandria, que es la unión en la que hay varios hombres y solo una mujer, y poliginia, que es cuando hay varias mujeres y solo un hombre. Frecuentemente se habla de poligamia para referirse automáticamente a formas de organización social aceptadas en culturas como la cristiana de culto mormón o la musulmana, en las que se practica concretamente la poliginia. A menudo, se rechaza enfáticamente en Occidente que se denomine *poligamia* a las prácticas de no-monogamias consensuadas, como el poliamor. Es un rechazo ajeno a la literalidad lógica y fundamentado en el supremacismo moral, el racismo y la xenofobia que provoca una fuerte reacción de repulsa y desprecio, de auténtica hostilidad, sobre todo hacia la poligamia de las sociedades musulmanas o, mejor dicho, directamente hacia esa religión, es decir, una manifestación de islamofobia. Sin duda, en todas las sociedades, sobre todo en las menos laicas y menos democráticas, hay aspectos éticamente indefendibles desde una perspectiva de la razón, la igualdad y los derechos humanos, pero en este,

como en tantos otros casos, vemos la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio (frase, por cierto, con origen en Los Evangelios, libros considerados sagrados en las dos grandes religiones monoteístas: la cristiana y la islámica).

POLÍTICA DE UN SOLO PENE: La OPP *(One Penis Policy)* es un ejemplo terrible de cooptación ideológica de un esquema relacional por parte de la masculinidad patriarcal. Se trata de una modalidad de no-monogamia relativamente frecuente, sobre todo en los EE. UU., en la que, a partir, por lo general, de una pareja de un hombre heterosexual y una mujer bisexual, se abre la relación solo a mujeres. Se puede formar una red, pero solo puede haber en ella un hombre. La ética del planteamiento refleja muy poco respeto a cualquier sentido de la justicia, revela una masculinidad rudimentaria e insegura, y al mismo tiempo un fuerte gradiente de dominación (y de sometimiento por parte de las mujeres implicadas). Este modelo se ancla, además, frecuentemente, en la idea tremendamente machista y homófoba de que el sexo y el amor entre mujeres no es «de verdad» y por tanto no representa una amenaza para el hombre.

PERSONA ALIADA: Una persona que pertenece a un grupo opresor puede adquirir un compromiso relevante con el desmantelamiento de la estructura de opresión. Normalmente el proceso ha de empezar por el aprendizaje; por la escucha de las personas oprimidas y ha de pasar por la introspección y la confrontación de sus propios prejuicios, los estereotipos y los automatismos; por entender y trabajar las reacciones de defensa y los sentimientos de culpa y vergüenza; por desarrollar las capacidades necesarias para romper con las actitudes, expresiones, comportamientos y asunciones opresivas, enfrentarse a las políticas y las estructuras institucionales que apoyan la opresión y, finalmente, por ofrecer su modesta colaboración (que no su liderazgo) a las personas del grupo oprimido para luchar a su lado.

PRIVILEGIO: El privilegio es un fenómeno que involucra a personas, relaciones, culturas e instituciones y proporciona ventajas y beneficios a quienes se encuentran en los grupos dominantes sobre las personas de los grupos oprimidos. Las sociedades occidentales asignan privilegios a las personas blancas, leídas como hombres, heterosexuales, sin enfermedades o diversidades funcionales, de religión cristiana, con capacidad económica, de edad no muy joven ni muy avanzada, autóctonas y con capacidad de expresarse en el idioma mayoritario. El privilegio se caracteriza por ser invisible para las personas que gozan de él o por considerarse por su parte merecido, ganado por méritos propios y accesible para cualquiera que se esfuerce lo suficiente. La opresión, por otra parte, se percibe fácilmente, aunque a veces se produce un tipo de injusticia denominada epistémica o hermenéutica que hace que las personas oprimidas no entiendan exactamente en qué consiste y de dónde viene esa desventaja, esa violencia o esa miseria, ni sepan transmitir su percepción y la evidencia de lo que sufren. También se produce un fenómeno de auto-responsabilización de la opresión (ver opresión internalizada). Una estrategia de dominación utilizada con mucho éxito por las élites, y convertida en hegemonía de sentido (común) en muchos lugares, es la que enfrenta a los penúltimos con los últimos. Es decir, la que hace creer a la gente más vulnerable (por ejemplo, personas trabajadoras con bajo nivel cultural) que la causa de sus males proviene de la gente todavía más vulnerable (por ejemplo, migrantes que llegan en busca de trabajo).

QUEER-PLATÓNICO: Se llama *queer*-platónico a un vínculo más intenso e íntimo de lo que se considera habitualmente amistad pero que no se ajusta a las expectativas, compromisos, comportamientos, prácticas y límites del modelo tradicional de la pareja romántica, como el sexo preceptivo, la entrega total y constante, la exclusividad, etc. Se caracteriza, no obstante, por incluir sentimientos de afecto y compromiso emocional. El prefijo «*queer*-» no indica que las personas involucradas se identifiquen como *queer* o no normativas, sino que es el tipo de relación el que se sale de la normatividad. Quienes viven en este tipo de relaciones pueden etiquetarse entre sí como «mi pareja» o «mi compañero o compañera», aunque

también se utilizan palabras como «mi calabacín» (ver Calabacín / Zuccini) para destacar la falta de una etiqueta adecuada o incluso la conveniencia de prescindir de etiquetas específicas. Este es realmente el único tipo de relación descrita y conocida ampliamente que desafía la amatonormatividad como mandato cultural.

Radical: La etimología de este término hace referencia al cambio desde la raíz. Un planteamiento radical se enfoca hacia la transformación de las estructuras sociales y de los sistemas de valores desde la base, de manera fundamental. La tendencia opuesta es el inmovilismo o el pensamiento reaccionario.

Racialización: El concepto de raza o etnia está fuertemente contestado desde diversos puntos de vista. De hecho, la caracterización de la raza como concepto biogenético es muy problemática y solo se ajusta con precisión a una realidad de interpretación social y cultural. La noción de racialización hace referencia a los procesos y las consecuencias de definir a las personas por su raza. Es una mecánica social que atribuye un significado racial a la identidad de las personas, a su interacción con la sociedad, sus estructuras y sus instituciones. Las asignaciones raciales establecen una jerarquía y sus consecuencias son violencias y desigualdades estructurales que se mantienen a lo largo del tiempo. Estas consecuencias están ancladas en la creencia, más consciente o menos, de que el comportamiento de las personas está determinado por su origen genético o porque es más probable que una persona con ciertos rasgos haya sido educada de determinada manera.

Las características aproximadas (pigmentación, rasgos faciales y corporales externos, etc.) de los individuos que ostentan el poder económico, político y social, corresponden a rasgos no racializados, es decir, las personas que los comparten, aunque no tengan poder, no están racializadas.

Red afectiva: Es un conjunto de nodos afectivos (ver) enlazados mediante vínculos de intensidad potencialmente muy diferente, pero que comparten características de afectividad, consideración y cuidados.

Romántico: Las relaciones románticas constituyen el modelo hegemónico de vínculo en su versión heteronormativa, monógama y reproductiva. Se basan en la sublimación de los sentimientos emocionales de amor y atracción, en un ritual de cortejo estereotipado que funciona como forma de expresión de esos sentimientos y emociones, con el objetivo de formar un vínculo único, eterno (o al menos duradero), idealizado e íntimo, con relaciones sexuales casi siempre y con el objetivo de la formación de una unidad familiar relativamente independiente del resto de la sociedad. La relación romántica está por encima de todo lo demás, de la riqueza, la pobreza, la salud y la enfermedad. Es un sistema de pensamiento que se desarrolla en Europa a partir de la edad media con las historias de caballerías y el amor cortés, y se lleva a su máxima expresión en los siglos XVIII y XIX con la aparición del romanticismo como movimiento artístico, del que toma su nombre.

Soberanía personal: La soberanía personal o individual es una noción central en el anarquismo, tanto histórica como filosóficamente, y se refiere al concepto de posesión de la propia persona, en términos del derecho moral o natural a su integridad corporal y a ser dueña en exclusiva de su propio cuerpo y de su vida. Conecta con los conceptos de voluntariedad, agencia propia, libertad y responsabilidad.

Swingers: El *swinging*, llamado también estilo de vida liberal o intercambio de parejas, es una modalidad de relación de pareja que incluye la actividad sexual de uno de los miembros o, más habitualmente, de ambos, juntos o por separado, con otras personas o parejas como una actividad recreativa o social. Es, como la pareja abierta, un esquema de base monógama en el que se relaja la restricción de exclusividad sexual como respuesta al problema de la monotonía y la rutina en las relaciones íntimas. Sin embargo, el mandato de exclusividad afectiva se mantiene y se da mucha importancia al respeto a la integridad de las parejas. Es, por tanto, un estilo de vida amatonormativo.

Unicornio: En el ámbito de las no-monogamias, se refiere a una mujer bisexual que está dispuesta a relacionarse de forma

íntima con una pareja consolidada, sin exigencias de participar en los acuerdos de esa pareja y con el compromiso de no hacer nada que pueda causar molestias o problemas. El término se refiere a la rareza que supondría encontrar tal ser (dado que el unicornio es un ser mitológico) y se utiliza peyorativamente hacia quien lo busca, pues, obviamente, implica un pensamiento cosificador y machista.

Utopía: Es una palabra que representa el nombre de una isla glosada en la obra de Tomás Moro *Libro áureo, no menos saludable que festivo, de la mejor de las Repúblicas y de la Nueva Isla de Utopía.* Para Moro, Utopía era una sociedad estructurada racionalmente, donde todo sería de propiedad colectiva y no individual, y las personas pasarían los días practicando la lectura y las artes. Una sociedad de paz, felicidad, justicia y plena armonía de intereses. Se trata de un relato tan optimista (el propio autor construyó el nombre mediante la yuxtaposición de dos partículas griegas que significan «lugar que no existe») que el sentido preciso de la palabra actualmente es de algo imposible pero atractivo y con una fuerte componente idealista. Contaba Eduardo Galeano que en una ocasión coincidió con su buen amigo el cineasta argentino Fernando Birri en una conferencia en Cartagena de Indias y que un estudiante preguntó que para qué servía la utopía. Birri después de unos segundos en silencio, contestó: «¿Que para qué sirve la utopía? Esa es una pregunta que yo me hago todos los días. Yo también me pregunto para qué sirve la utopía. Y suelo pensar que la utopía está en el horizonte. Y entonces, si yo ando diez pasos, la utopía se aleja diez pasos, y, si yo ando veinte pasos, la utopía se coloca veinte pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca, nunca la alcanzaré. Entonces, ¿para qué sirve la utopía? Para eso, para caminar».

La primera edición de
Anarquía relacional: la revolución desde los vínculos,
de Juan Carlos Pérez Cortés,
se terminó de imprimir coincidiendo con el hinchado de las yemas de la mayor parte de los frutales del hemisferio septentrional durante el mes de marzo de 2020.

ANARQUÍA RELACIONAL